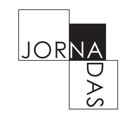
FFL
UNAM

JULIETA LIZAOLA
Coordinadora

Religiosidad y cultura.
El fenómeno religioso y la concepción del mundo



RELIGIOSIDAD Y CULTURA.
EL FENÓMENO RELIGIOSO
Y LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO


JORNADAS

JULIETA LIZAOLA
COORDINADORA

RELIGIOSIDAD Y CULTURA.
EL FENÓMENO RELIGIOSO
Y LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Primera edición: 2019
Octubre de 2019

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
C. P. 04510, México, Distrito Federal

ISBN: 978-607-30-0444-2

Impreso y hecho en México

Introducción

¿No habrá, además de los saberes distintos y claros, necesidad de otros, menos distintos y claros, pero igualmente indispensables?

María Zambrano

La filosofía ha reflexionado sobre los fenómenos fundamentales de la existencia humana para pensarse a sí misma. Ha meditado sobre los conceptos de la ciencia, la política y el arte, construyendo con ello estructuras teóricas que le permiten pensar el fundamento de los fenómenos del acontecer de la vida humana. Bajo este principio, la filosofía ha observado a la religión desde la perspectiva ontológica, razón por la cual los grandes sistemas de pensamiento filosófico han mantenido reflexiones sobre la religiosidad para estructurar sus ontologías, desde Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche, hasta María Zambrano…

Resulta entonces pertinente preguntarse qué es la filosofía de la religión y ubicar su especificidad en la reflexión teórica sobre el fenómeno de la religiosidad. No se trata de pensar a las religiones por sí mismas, como sistemas de creencias, horizontes o visiones del mundo; en cambio, la mirada se dirige a sus implicaciones conceptuales y ontológicas, a lo que de éstas germina y se expresa en los diversos desarrollos culturales. Por lo tanto se podría decir que la filosofía de la religión analiza el carácter ontológico trascendental sobre el que ha sido posible la creación de sistemas de pensamiento que llamamos religiones, su enorme diversidad y la epocalidad que las cruza y las constituye.[1] No reflexiona las religiones desde el punto de vista teológico-doctrinal de la fe, sino desde la perspectiva de la religiosidad, entendida como una categoría ontológica que se hace presente al

[1] Como lo han esclarecido Gerardus van der Leew, Michelle Meslin, Mircea Eliade e Isabel Cabrera, entre otros, en sus textos.

analizar el despliegue fundamental que la experiencia religiosa tiene en la existencia humana.

"El misterio vive en el corazón de las grandes religiones. Los dioses están más allá de nuestra razón, son enigmas sólo en parte descifrables que han suscitado a lo largo de los siglos una variada gama de creencias y conductas en los seres humanos. Porque existan o no los dioses, el culto y la búsqueda de lo divino ha tenido una presencia indeleble en la mayoría de las culturas".[2]

Así, la filosofía de la religión se encarga de reflexionar sobre los conceptos fundamentales que estructuran la religiosidad para definirla y delimitarla a través de sus fenómenos centrales: lo sagrado, lo profano, el mito, el rito, el símbolo y el lenguaje de la religiosidad. Esta área de conocimiento piensa la religión como parte intrínseca de la vida, por lo cual considera necesario elaborar teoría e historia de las religiones y la forma en que en ellas se expresa la religiosidad humana, creando horizontes de sentido, universos de símbolos con los que el ser humano construye su mundo.

"Los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero no la matriz de donde han surgido un día, no ese fondo último de la realidad, que ha sido pensado después, y traducido en el mundo del pensamiento como *ensrealissimus*. La suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real".[3]

Este volumen tiene por objeto mostrar lo anterior a través de reflexiones puntuales realizadas sobre diversas manifestaciones de la religiosidad, tanto en un sentido general como desde una ontología específica, y sus fenómenos insertos en horizontes y visiones del mundo particulares, puntualizando y esclareciendo la estructura de los conceptos filosóficos que entran en juego y sus bases teórico-ontológicas. Para ello, el volumen ha sido dividido en tres apartados.

El primer apartado, "Mística y religiosidad. Cinco aproximaciones para pensar la noción de mística", se enfoca en la reflexión filosófica

[2] Isabel Cabrera, "La experiencia religiosa, un enfoque fenomenológico", en Ma. del C. Valverde y M. Ruiz Velasco, coords., *Teoría e historia de las religiones*, vol. I. México, UNAM, 2010, p. 15.

[3] María Zambrano, *El hombre y lo divino*. México, FCE, 1993, p. 32.

realizada en torno al concepto de mística. Dicha reflexión es llevada a cabo al interior de algunas tradiciones religiosas en las cuales tal concepto ha sido central y cuyo análisis ha generado aportaciones tales que ha permitido a la filosofía de la religión detectar las características comunes de la noción de mística a través de sus diversas manifestaciones históricas. En este apartado encontramos los textos de Isabel Cabrera Villoro ("Tres momentos de la mística cristiana"), Mauricio Beuchot Puente ("La poesía mística de san Juan de la Cruz"), Zenia Yébenes Escardó ("*Mors Mystica*: catástrofe y duelo en la mística negativa de Ángela de Foligno"), Elsa Cross ("Huellas cruzadas: los *siddhas* en tradiciones hinduistas y tibetana") y Óscar Figueroa ("Reflexiones en torno a la aportación de la India antigua a los estudios sobre la imaginación"). El tema que liga a estos autores es la exploración de la mística en la diversidad de sus manifestaciones, lo que nos permite ver los vasos comunicantes de las distintas tradiciones y momentos históricos.

El segundo apartado, "Religiosidad y ontología. Perspectivas hermenéuticas", lo conforman una serie de investigaciones en torno al carácter ontológico de la religiosidad humana, desarrolladas fundamentalmente desde una perspectiva hermenéutica. Dicha perspectiva se ha encargado, desde la segunda mitad del siglo XX, de realizar un rescate, recuperación y reposicionamiento de la filosofía de la religión en distintos terrenos del saber, logrando con ello puntualizar el fundamento ontológico indispensable para analizar el núcleo de la religiosidad. En este apartado hallamos los textos de Greta Rivara Kamaji ("Mito, hermenéutica y fenomenología de la religión"), María Rosa Palazón Mayoral ("La evolución de los símbolos religiosos"), Diana Alcalá Mendizábal ("La ontología neoplatónica y su influencia en el cristianismo"), Manuel Lavaniegos ("Hermenéutica, religión y arte según la 'Filosofía del límite' de Eugenio Trías"), Rebeca Maldonado ("Ontología y religión en la Escuela de Kioto: Nishida Kitaro y Nishitani Keiji") y Paulina Rivero Weber ("La concepción del lenguaje en el Daoísmo"); con ellos nos aproximamos al propósito de observar la imbricación entre el despliegue ontológico y la expresión de la religiosidad.

En el tercer apartado, "La experiencia de la religiosidad, subjetividad y vivencia de lo sagrado", se realizan análisis, discusiones y reflexiones en torno a dos de los conceptos fundamentales que la filosofía de la religión ha acuñado: el concepto de experiencia y el concepto de vivencia de lo sagrado. Esto conlleva la discusión y reflexión de la noción de subjetividad en el universo de significación que lo sagrado implica en la existencia humana, pues es uno de los modos de ser que constituye al ser humano desde una visión ontológica. En este apartado contamos con textos de Julieta Lizaola ("El primer cristianismo o la inquietud de sí"), Francisco Piñón Gaytán ("Kierkegaard: subjetividad y experiencia religiosa") Rubén Dri ("Religión, identidad y política"), Mauricio Pilatowsky ("Del destierro de Dios a una Ilustración universal"), Silvana Rabinovich ("¿Y si la redención fuera el exilio? Cavilaciones ético-políticas") y Blanca Solares ("Lo sagrado y sus mutaciones: la religión en tiempos posmodernos"), Todos abordan el problemático vínculo entre religión, religiosidad y experiencia personal, bien desde un autor o bien partiendo desde problemáticas particulares, desde contextos históricos o desde identidades culturales y su vinculación con lo religioso, todos ampliando nuestra visión del fenómeno de la religiosidad a partir de la multiplicidad de sus visiones.

NOTA. Parte del título de este volumen, *Religiosidad y cultura*, corresponde al nombre de la Cátedra Extraordinaria que, durante diez años, casi de manera ininterrumpida, se ha realizado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, para alumnos de la licenciatura y el posgrado, contando con la participación de los más relevantes especialistas en el área de filosofía de la religión de nuestra Universidad, de otras universidades nacionales e invitados extranjeros. A la par de la Cátedra se realizaron durante este periodo numerosos eventos, como jornadas, coloquios, cursos, seminarios, proyectos de investigación, tesis de licenciatura y tesis de posgrado. Lo anterior con el objetivo de contribuir a la difusión, enriquecimiento, fortalecimiento y consolidación del área de estudios correspondiente a la filosofía de la religión en nuestro medio académico.

MÍSTICA Y RELIGIOSIDAD. CINCO APROXIMACIONES PARA PENSAR LA NOCIÓN DE MÍSTICA

Tres momentos de la mística cristiana

ISABEL CABRERA VILLORO
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

El propósito de este ensayo es resaltar parentescos y diferencias entre tres momentos cruciales de la mística cristiana, con objeto de trazar una trayectoria común y entender, parcialmente al menos, la finalidad y el sentido de estas peculiares búsquedas del Absoluto. La intuición general que guía el texto es que hay ciertos *afanes* que la mística del desierto introduce en el cristianismo —entre ellos la interiorización, una suerte de "buscar a Dios dentro de uno mismo", una atención concentrada y el énfasis en la conquista del desapego—, que generan peculiares y fructíferas resonancias, primero en el maestro Eckhart, y posteriormente en Juan de la Cruz; seguir estos rasgos nos permite reconstruir parcialmente una trayectoria central no sólo para la espiritualidad cristiana sino también para la mística en general.

El primero de estos momentos es el movimiento de la mística del desierto, que nació en Egipto en el siglo IV y se extendió hacia Siria, Palestina y, en general, la cuenca oriental del Mediterráneo. Se trata de un movimiento que abarca por lo menos dos siglos y que comprende muy diversos nombres; los textos que lo conforman son muchos, nosotros haremos hincapié en los manuscritos "más espirituales" del movimiento, es decir, la *Vida de Antonio*, escrita por el obispo Atanasio; los *Apotegmas* legados por los Padres del Desierto en sus dos compilaciones, y escritos posteriores de Evagrio del Póntico y de Juan Casiano. Este conjunto diverso de textos nos obligará a señalar importantes diferencias, pero también hará posible ofrecer una visión general del propósito del movimiento de la mística del desierto y de las características que en él se manifiestan. La mística del desierto marca un estilo, por así decirlo, e introduce ciertos rasgos en la espiritualidad cristiana que, como veremos, resultarán muy fructíferos.

El segundo momento corresponde a la mística del dominico alemán Eckhart, habitante de una zona básicamente rural entre la segunda mitad del siglo XIII y la primera del XIV. El maestro Eckhart, teólogo y predicador, es el punto culminante de una espiritualidad que en buena parte se fragua entre monjas y se expone a monjas, la cual, a través de Tauler y Sus, se filtra en el cristianismo posterior. Trataremos de entender la propuesta espiritual del dominico alemán y ponerla en diálogo con el momento precedente. Eckhart retoma parte del espíritu de la mística del desierto y es claro que está influido por ella, pero reinterpreta sus *afan*es llevándolos hacia una dimensión mucho más simbólica e intelectual: el ascetismo de la mística copta se transforma en un proceso de desasimiento o vaciamiento interno, lo que da paso —de acuerdo con Eckhart— al nacimiento de Dios en nosotros. Al vaciarnos, nos sacralizamos. La búsqueda de Dios genera una radical transformación en quien busca.

Finalmente, el tercer momento remite a la mística de Juan de la Cruz, hermano carmelita quien, junto a Teresa de Jesús, encaminó la orden del Carmelo hacia su reforma en la Castilla de la segunda mitad del siglo XVI. Juan de la Cruz es, como su antecesor Eckhart, un heredero de la mística del desierto y su lectura del movimiento es también peculiar. Como Eckhart, Juan de la Cruz lee el ascetismo de la mística del desierto como un proceso interno de vaciamiento, pero a diferencia de Eckhart, para Juan de la Cruz todo el proceso está inscrito en un contexto amoroso, un paulatino desnudarse para conseguir una unión con el Amado. Su tono es muy distinto.

Sobre la base de la mística del desierto y los *afanes* que introduce en el cristianismo podríamos habernos ocupado de otros grandes místicos de la tradición cristiana: Francisco de Asís, Margarite Porete, Ángela Foligno, Miguel de Molinos, Tauler o, más recientemente, Simone Weil o Thomas Merton. En todos ellos hay la huella indeleble de los monjes del desierto. Si hemos escogido a Eckhart y a San Juan es porque son los primeros sobre los que cayó nuestra atención, pero podríamos haber mirado también en otras direcciones. De cualquier manera, como se trata de autores prolíficos y complejos, hemos de limitar nuestra pesquisa a detectar los *afanes* introducidos por la mística del

desierto y, tras esta pista, analizar la forma en la que éstos son integrados y transformados, tanto por el maestro Eckhart como por Juan de la Cruz.

Establecer cercanías y alternancias entre estos tres momentos —tan distantes en tiempo y espacio— nos permitirá, como dijimos al inicio, dibujar una trayectoria de espiritualidad central para el cristianismo, y que por sus rasgos resulta sorprendentemente cercana a la trayectoria de otras grandes religiones, mucho más distantes en el espacio y el tiempo. Porque uno de los aspectos que más atrae de los místicos que analizamos es que en ellos hay una suerte de desvanecimiento de la deidad de la que habla la tradición religiosa a la que pertenecen y, en este sentido, son místicos que pasan por la muerte de Dios y en un momento dado podrían llamarse "místicos ateos". Para ellos, Dios termina siendo algo tan indeterminado que se confunde con la Nada o el vacío. Por eso, a veces resulta más fecundo para entenderlos recurrir no los escritos de otros religiosos contemporáneos, muchos de ellos empeñados en defender la concordancia de estos místicos respecto a la ortodoxia de sus iglesias, sino a algunos escritores, pintores y escultores, cineastas y músicos, que se permiten una lectura más libre de la mística y que a veces son capaces de plasmar su significado usando los lenguajes del arte.[1]

La trayectoria que resulta de aquí va bordando sobre lo mismo: un dios que está más bien dentro que fuera, que aparece confundido con el desierto, el vacío y la noche; un dios que amenaza con disolverse en la nada y dejar al místico aislado en su locura. En el borde de este abismo ontológico, los místicos suelen oscilar entre metáforas elusivas y silencios elocuentes, entre gozo y padecimiento, entre plenitud y sinsentido, y en sus oscilaciones van descubriendo capacidades y estados de conciencia

[1] Esto lo han venido haciendo desde hace unos años el grupo constituido por Amador Vega, Victoria Cirlot y Blanca Garí en Barcelona, con resultados muy fructíferos. Para más detalles ver algunas de sus publicaciones, entre ellas: Victoria Cirlot y Amador Vega E., eds., *Mística y creación en el siglo XX*; Victoria Cirlot y Blanca Garí, eds., *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*; Amador Vega E., *Arte y santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*; Amador Vega E., *Zen, mística y abstracción*, y Amador Vega E. y Óscar Pujol, eds., *Lenguajes del silencio*.

que operan transformaciones profundas dentro de sí mismos. Cuando estos místicos son además predicadores y forman escuelas, sus modos y maneras se transmiten, van siendo emulados y transformados con el tiempo. El desierto, el vacío y la noche dan una tonalidad muy distinta a estos tres momentos a pesar de que, por otra parte, conserven ecos similares, incluso similares a los ecos que nos llegan de tradiciones religiosas mucho más distantes, como decíamos antes.[2]

Ahora bien, señalar que se trata de tres momentos de la mística *cristiana* nos revela sólo un vago trasfondo común. Es cierto que todos estos autores, es decir, tanto los padres del desierto, como Eckhart y Juan de la Cruz, hacen referencias a la *Biblia* (*Antiguo* y *Nuevo Testamentos*) y en especial a los *Evangelios*. No obstante, cada uno de ellos hace un uso peculiar de las *Escrituras*, recoge diferentes acentos y retoma de muy distinta manera la figura de Jesús. La mística del desierto hace, en su mayoría, un uso puntual de la *Escritura*, subraya los pasajes apocalípticos, pasajes del Juicio Final, y mira a Jesús como un heredero de Elías, luchador contra los demonios en el desierto, que trae la promesa de una salvación, el anuncio de una victoria final. Para los monjes del desierto el mensaje central del cristianismo parecería consistir en un modelo de conducta, se trata de combatir, de hacer lo que hicieron primero Elías, luego Jesús y, después de ellos, los grandes Abbas del desierto, Antonio, Pacomio, etcétera, porque sólo así se consigue la anhelada salvación. Los místicos del desierto, sobre todo en sus inicios, callan y se decantan por un hacer paciente y constante, se orientan por unas mínimas reglas de conducta, porque lo suyo —como dice Burton Christie— es una hermenéutica de la acción, se trata de poner en práctica el *Evangelio*, instaurar un modelo de conducta. Es

[2] Son muchos los trabajos que comparan a uno de estos místicos con tradiciones orientales. La mística del desierto ha sido —por su ascetismo extremo— relacionada con los ascetas hindúes y a Evagrio se le relaciona con el budismo. Respecto a Juan de la Cruz, es ya muy conocida, gracias a los trabajos de Luce López Blanch, su cercanía con el sufismo. Con aún mayor insistencia se ha relacionado al maestro Eckhart con pensadores orientales; Rudolf Otto hace un excelente estudio comparativo entre Eckhart y Shankara en su libro titulado: *Mystique d'Orient, mystique d'Occident. Disctintion et Unité*, y Suzuki habla de su cercanía al budismo en el primer capítulo de su texto: D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist*.

curioso cómo tantas veces nos encontramos en los *Apotegmas* con el caso de un monje que busca a otros Abbas para que le digan "una palabra de salvación" y lo que encuentra es indefectiblemente un ejemplo de conducta o un consejo práctico.[3] Otra anécdota significativa en este contexto es cuando un *Abba* se enorgullece de conocer sólo dos o tres frases de los *Evangelios* y, no obstante, alega que con una sola de ellas tendría para reflexionar el resto de su vida.

Eckhart, en cambio, hace un uso más teológico de la *Escritura* en su obra latina y más apologético en sus *Tratados* y *Sermones*, su acento está en otros pasajes, y su interpretación de la figura de Jesús es completamente otra: Jesús es un símbolo de la interioridad de Dios en cada ser humano, la encarnación de Jesús es la encarnación de Dios en cada uno de nosotros.[4] Para Eckhart, el mensaje central de la *Escritura* no consiste en un modelo de vida ascética, sino en una verdad liberadora que hay que comprender. Dios es el Verbo y emerge del lenguaje, de la palabra divina que Eckhart desglosa. Por así decirlo, la mística sucede para Eckhart en el lenguaje, ya sea el lenguaje sonoro, que se pronuncia en la prédica, o en el lenguaje callado que se fragua desandando los caminos rurales. Para Eckhart el justo hacer sigue al entrever y adentrarse en este trasfondo divino, la acción, más que anteceder, es consecuencia de la íntima comprensión.[5] Parte de su obra latina está dedicada a un puntilloso comentario sobre el *Génesis* y el *Evangelio de Juan*, y toda su obra alemana está dedicada a comentar pasajes mayoritariamente de los *Evangelios* y las cartas paulinas. Y los significados que surgen del quehacer exegético de Eckhart son flechas que pretenden sembrar en el otro ecos de la deidad: Eckhart es un artista al señalar un dios que siempre está más allá, que se escurre en cuanto es mínimamente atrapado por las palabras; como si el discurrir

[3] Ver, por ejemplo, VI-16; VII-1; VII-24; VII-40; X-19; X-92, y XIV-2, en la antología temática: *Las Sentencias de los Padres del desierto. Recensión de Pelagio y Juan* (en adelante *Apotegmas PJ*).

[4] Ver, por ejemplo, su sermón sobre *Eclo*. 50, 10. "Cómo teneis que vivir", en *El fruto de la nada* (en adelante *FN*), pp. 61-65.

[5] Ver, por ejemplo, su sermón sobre *1 Jn*. 4, 9. "Vivir sin porqué", en *FN*, pp. 47-50.

del lenguaje eckhartiano acompañara el fluir de la deidad, recordándonos que el Verbo siempre que es dicho, sucede.

Por último, Juan de la Cruz, preocupado por dar un lugar en su obra en prosa a su poesía nocturna y amorosa, hace la mayoría de las veces un uso "teológicamente correcto" de las *Escrituras*, cuidándose de coincidir con la ortodoxia católica. Una vez hecho esto se permite, de vez en cuando, usar pasajes bíblicos para fortalecer la pertinencia de sus imágenes. Juan de la Cruz es un poeta no un predicador. Su temperamento se decanta por las imágenes muy por encima de los conceptos y la conducta, por ello cita con cierta obsesión determinados pasajes y es conocido su gusto por los *Salmos* y el *Viejo Testamento* en general. La figura de Jesús es, además, para Juan de la Cruz, símbolo del amor, del *agape* evangélico. Jesús es a la vez quien se sacrifica voluntariamente por amor y el Esposo que espera al alma al final de la Noche oscura en el campo de azucenas. Juan de la Cruz no es, como Eckhart, un filósofo, preocupado por la metafísica y la ética; Juan de la Cruz es un hombre sencillo de campo, bucólico, al que le gusta lo más simple, como ver caer la tarde y sentir el fresco de la noche; su lectura del mensaje evangélico es mucho menos intelectual.

En otro sentido, tampoco es mucho decir que todos sean cristianos ya que, como resulta obvio, el cristianismo copto de Egipto del siglo IV y siguientes dos siglos es completamente diferente al de la Alemania de los siglos XIII y XIX, o al de la Castilla del siglo XVI. No sólo las condiciones geográficas e históricas son muy distintas, también es diferente el papel de la Institución cristiana como guardiana de la ortodoxia. En el siglo IV la Iglesia estaba formándose y, de hecho, la mística del desierto, que en sus inicios tiene rasgos tan originales y similares a otras herejías circundantes como el arrianismo, pronto es capitalizada por la Iglesia de Alejandría, vía Atanasio, y después de él Juan Casiano. La diferencia que esta situación tiene con la Iglesia del medioevo eckhartiano, que condena su pensamiento, o con la Iglesia en la España Inquisitorial que tanto sospecha de los alumbrados, es evidente; más si recordamos que entre Eckhart y Juan de la Cruz media la Reforma, que influye en el espíritu de la época y el recelo de la Iglesia como institución doctrinal.

Lo que realmente parece unirlas no es tanto el título de "cristianas" como su espíritu monástico; el movimiento de la mística del desierto es el origen del monasticismo cristiano y tanto Eckhart como Juan de la Cruz son monjes y conocen directamente algunos textos centrales de la mística del desierto; ambos se refieren explícitamente al movimiento y se pronuncian respecto a la herencia espiritual que de ellos les ha sido legada. El ascetismo, el aislamiento, la introspección, el desapego, la lucha interna, la constante concentración de la atención en Dios, éstos parecen ser los *afanes* que la mística copta introduce en el monasticismo cristiano y en la mística cristiana en general.

Comencemos pues por explicar el modelo heurístico que usaremos para enfrentarnos a estos tres grandes momentos de la mística cristiana, un modelo que básicamente lo que busca es señalar parentescos, puntos de contacto.[6] Lo primero que podríamos notar es que estos tres momentos de la mística cristiana se autodenominan una búsqueda, se trata de adentrarse en el desierto y comenzar una larga batalla contra los demonios, de irse paulatinamente desprendiendo de saberes y quereres o de subir un monte, cruzar una noche; esto nos conduce a hablar, más que de la experiencia mística como una experiencia intensa pero puntual, de la mística como un proceso espiritual que pasa por distintas fases. La experiencia intensa y puntual sería una de estas etapas, y no siempre la etapa final. De hecho, la experiencia a la que suele aludirse con el término de "experiencia mística" es aquí vista como una conquista, al menos parcial, de los esfuerzos del místico que comenzaron mucho antes y, en este sentido, separarla de sus momentos previos y posteriores sería despojarla de parte importante de su significado.

Pero si vamos a partir de la idea de que la mística es una vía, una búsqueda, un proceso, podríamos preguntarnos cuál es la finalidad de éste proceso; se trata, según todos los autores aquí elegidos, de una senda ardua, desértica, oscura. Pero ¿para qué entrar en ella?, ¿cuál es la necesidad? Al parecer lo que todos buscan es un encuentro con Dios, un adentrarse en lo sagrado. La mística del desierto es un movimiento

[6] Una exposición más detallada de este modelo está contenida en mi artículo: "Para comprender la mística", en la antología *Umbrales de la mística*.

complejo con un importante desarrollo interno y sería difícil contar aquí toda la historia; valga decir que el propósito más enunciado y reiterado en los autores del movimiento es la salvación. El ascetismo es un camino de salvación y cualquiera sea la forma que adquiera en cada autor esta salvación, siempre conlleva una cercanía a Dios, una entrada en el Reino de los Cielos, una participación en la victoria final contra el Demonio. Para Eckhart el propósito parecería consistir, en cambio, en comprender —y comunicar en la medida de lo posible— el mensaje evangélico. Descubrir la verdad transformadora que yace en la figura y el decir de Jesús; en esta dirección está orientado el proceso de vaciamiento eckhartiano. Además, el encuentro con Dios es radical, hay una especie de mutua disolución que desemboca en un hacer conjunto, como diremos adelante. Para Juan de la Cruz, finalmente, se trata de un encuentro amoroso y la Noche es una larga antesala a la comunión de los amantes. Sea entonces la salvación, la disolución o la unión amorosa, lo que es claro es que estas místicas son búsquedas de un encuentro con lo sagrado, un encuentro radical, tome la forma que tome.

Al tratarse de una búsqueda, un proceso en el tiempo, la mística parece invitarnos a hacer un análisis diacrónico en cada caso para detectar fases similares y *afanes* compartidos. A partir de estos parentescos podríamos después ubicar y comprender mejor las diferencias. Partimos entonces de un esquema sencillo para ayudarnos a ordenar el material que ofrecen los textos de estos místicos; así podríamos distinguir con relativa claridad en cada caso al menos cuatro fases en el proceso místico:

1. El inicio.
2. Una larga fase negativa.
3. Una fase positiva.
4. Un después.

Explicamos en qué consiste cada una de ellas.

Ubicar el inicio, la salida, de cada una de estas sendas, nos obliga a reflexionar sobre los antecedentes que, en cada caso, llevan a optar por

la búsqueda de Dios. Para los monjes del desierto se trata usualmente de una llamada Evangélica: "déjalo todo y sígueme" que se conjuga con una situación social, cultural y económica muy precaria. En el caso del maestro Eckhart hay en los inicios más bien desconcierto, y su búsqueda responde al afán por desentrañar la Verdad revelada, su significado más íntimo; otras veces Eckhart se referirá al amor como un impulso, el deseo de Dios que nos llama a cruzar el desierto interno. Juan de la Cruz, por su parte, parece haber sido flechado por Dios, un dios *eros* lo ha enamorado y sale en su busca, aunque para ello tenga que cruzar la más terrible de las noches. Los motivos y las formas de cada inicio son distintos, pero lo importante para nosotros será que todas ellas dan paso a un proceso espiritual fundamentalmente introspectivo. Los místicos del desierto entablan una batalla con su cuerpo y sus temores, solos y aislados en el desierto, se concentran en sí mismos, lo que sienten, piensan y les sucede. En Eckhart la atención va paulatinamente apuntando a un fondo del alma al que llegamos quitando velos, en un proceso paulatino de desasimiento. Para Juan de la Cruz la lucha se da también dentro de cada uno, la Noche es individual y en ella el alma tendrá que despojarse y desnudarse. Por consiguiente, un primer parentesco en las tres búsquedas, inicien como inicien, es que todas ellas llevan a un proceso fundamentalmente introspectivo, un proceso que en buena parte implica autorreflexión y autoconocimiento.

Esto no significa que podamos atribuir a todos estos místicos la creencia en la interioridad de Dios. Los monjes coptos no piensan que Dios está dentro de ellos, no obstante, pasan la mayor parte del tiempo observándose a sí mismos, con objeto de distinguir en su interior las voces de los demonios de las de los ángeles y poder ganarle la batalla al diablo y granjearse la salvación. Para Eckhart, en cambio, la interioridad de Dios es explícitamente afirmada, como cuando dice que Dios es el fondo de mi alma o cuando señala que Dios y yo somos Uno;[7] encaminarse hacia el centro del alma es, pues, encaminarse hacia Dios. En Juan de la Cruz sería equívoco pensar que hay una clara creencia en la interioridad de Dios; no obstante, lo suyo es otra vez adentrarse

[7] Ver, por ejemplo su sermón sobre *Jn.* 15, 4. "La imagen desnuda de Dios", en *FN*, pp. 67-70.

para abrir camino a su deseo de Dios, superar los obstáculos, desnudándolo y depurándolo para que guíe con su intensa luz la búsqueda y brille al final de la noche oscura. Pero insistimos: ya sea que se conciban como un campo de batalla cósmico entre Dios y el demonio, como el trasfondo divino o como un impulso amoroso hacia Dios, todos estos místicos orientan su búsqueda hacia sí mismos, convirtiendo sus místicas en procesos fundamentalmente introspectivos.

Otro rasgo que podríamos relacionar con los inicios es la amenaza del sinsentido que rodea la búsqueda. El monje copto encuentra en el desierto un refugio, un lugar para él en el mundo, un destino; concibe su exilio como un sino cósmico, ha decidido partir al desierto para unirse a Dios en su batalla contra el demonio, o para darle a su vida el valor del que parece carecer. Al parecer, Eckhart y Juan de la Cruz también ven en esta búsqueda su destino y, aunque carecen del halo apocalíptico de sus predecesores, enfocan lo que hacen como una labor de primerísima importancia, lo más grande que puede lograrse en esta vida. El místico deposita en su esfuerzo el sentido y el valor de la vida misma y, en este sentido, la suya es una apuesta muy ambiciosa, se juega el todo por el todo: si gana, gana el Absoluto, pero si pierde, sus esfuerzos no serán sino un homenaje al absurdo.

La larga fase negativa es, en cada caso, lo que más tiempo y análisis exige. En todos los autores es evidente la presencia de etapas de sufrimiento, dificultad, dudas y oscuridad. Todos ellos se refieren explícitamente —con mayor o menor insistencia— a las desazones, las arideces y las soledades de su búsqueda. Pero no sólo es común la presencia y la intensidad de los momentos negativos, también es común que todos vinculen esta negatividad con la conquista del desapego; todos hablan de desasirse, despojarse, desnudarse, vaciarse, de triunfar, más que sobre los deseos, sobre los apegos que hemos cultivado a lo largo de nuestras vidas. Este esfuerzo por desapegarse va acompañado de una creciente atención en Dios (lo que cada uno entiende por dios o por lo sagrado, el objeto último de la búsqueda), y de esta conjunción entre su lucha por conseguir el desapego y su concentración en Dios surge una suerte de conocimiento oscuro de lo que es Dios, de lo que somos nosotros y de la relación que habría de establecerse entre ambos. Así,

en la larga fase negativa de estas místicas, en la fase donde fundamentalmente domina el dolor y el desconcierto, hay un trasfondo de *afanes* comunes; éstos podrían por ahora resumirse en estos tres rasgos: la búsqueda del desapego, la concentración en Dios y la obtención de un cierto conocimiento oscuro.

Para la mística del desierto la búsqueda del desapego es radical, se aíslan y se someten a un riguroso ascetismo hasta ganarse el mote de "atletas del desierto"; pretenden primero resistir los deseos y luego controlarlos, vivir sin necesitar nada. En este recorrido los monjes se ven constantemente obligados a enfrentar tentaciones, a luchar contra demonios, que se presentan primero fuera como alucinaciones externas en el desierto y, conforme avanza el movimiento, van desplazándose hacia el interior de sí mismos; pero ya sean externos o internos, todos estos demonios representan algún apego: la lujuria, la gula, la vanagloria, la avaricia, etcétera. Para resistir estos embates el monje debía ser fiel básicamente a dos principios: por un lado, concentrarse en su propósito de salvación y entregarse a una actividad reiterativa que exigiera su atención (como la oración o el trabajo de tejer cestos) y, por otro lado, afinar la observación interna para lograr el conocimiento oscuro sobre los demonios: cómo actúa cada uno y cuándo, aprender a prever sus movimientos. En su *Vida de Antonio*, Atanasio recoge un largo discurso del eremita donde éste señala la importancia de distinguir las voces de los demonios de las de los ángeles;[8] y los últimos autores de la mística del desierto dedican la mayor parte de sus esfuerzos a perfeccionar esta especie de psicología demoniaca. No cabe duda de que hay un halo mitológico y cosmológico en la perspectiva de la mística del desierto, halo que se despejará, al menos parcialmente, en Eckhart y Juan de la Cruz; no obstante, continúan presentes tanto el sesgo introspectivo de la búsqueda como los *afanes* señalados atrás.

Para Eckhart la fase oscura está marcada por el afán de vaciamiento, desasirse de quereres y saberes, ir hacia atrás, separándose de todo

[8] Ver *Vida de Antonio*, §16-43; el discurso ocupa más de la tercera parte del libro. Está publicado en distintas editoriales e idiomas. Aquí nos remitimos a la edición en inglés: *Athanasius. The Life of Antony and The Letter to Marcellinus*.

cuanto quiere, conoce y espera. Este desasirse lleva a un *desierto interior* y habrá que cruzarlo para encontrar las raíces y las fuentes. Las *Escrituras* están ahí para enseñarnos este desasimiento, para señalar el camino que nos lleva al fondo de nuestro ser, apartando a su paso todo lo que no es Dios, aunque parezca serlo. Porque para Eckhart el conocimiento que surge de la exégesis es fundamentalmente metafísico, es una Verdad que nos revela quiénes somos y quién es Dios. Es un saber elusivo que sólo puede señalarse por instantes, pronto se desvanece, y la frase que lo expresaba deviene inexacta y confusa; Eckhart camina desdiciéndose, privilegiando un lenguaje negativo, buscando una perspectiva para mirarlo todo desde atrás, un estado de conciencia previo a las discriminaciones que impone el lenguaje.

Por su parte, no es casual que Juan de la Cruz hable de “Subida” o de “Noche oscura”, y en sus comentarios en prosa redunde sobre ella e insista una y otra vez en los obstáculos que han de vencerse para lograr el *oscuro entendimiento* de Dios. El monje tendrá que *desnudarse* de todo: sus apegos sensibles y sus apegos espirituales y someterse a un largo proceso de purgación y purificación. La Noche es el símbolo de la fase negativa y en ella, como dijimos atrás, se trata también de vaciarse de quereres y saberes, y adentrarse en una senda oscura donde deja de saberse lo que antes se sabía y no hay dónde arrimarse para encontrar consuelo. El camino del desapego es arduo y exige una profunda introspección y una concentración constante en los obstáculos que se presentan (los demonios internos reaparecen en Juan de la Cruz), así como una atención en Dios, en un dios *eros* que nos ha enamorado y que nos espera al final de esa noche, como un dulce rayo de tiniebla.

Podríamos resumir la fase negativa como una etapa larga dentro de la búsqueda mística, una etapa que parece necesaria y que se caracteriza por ser básicamente un trabajo introspectivo cruzado por la presencia de estos *afanes*: la conquista del desapego, la concentración en lo sagrado (la salvación, el mensaje evangélico o el Amado) y la obtención de un cierto conocimiento oscuro, una palabra que sintetice, una intuición liberadora, un rayo de tiniebla. Estos *afanes*, presentes en los tres momentos, son, sin embargo, en cada caso, como esbozamos atrás, entrelazados e interpretados de diferente manera y dan por resultado

una mística genuinamente distinta en cada uno. No obstante, subsiste este parentesco básico en lo que respecta a la fase negativa; pero hay otras características de esta etapa que podríamos avanzar aquí, y que serán también importantes en cada uno de estos autores. Una de ellas es que no se trata de una etapa lineal sino entrecortada, es decir, quienes cruzan esta estrecha senda no van en línea recta, sino que dan rodeos y a veces vuelven a puntos dejados atrás (aunque no vuelvan de la misma manera). La fase negativa es, más que una escalera, una suerte de espiral, y quienes la cruzan sienten a ratos alivios (que usualmente no atribuyen tanto a su propio mérito como a la misericordia de dios), para luego volver a las dificultades. De hecho, estos "alivios" nos hacen pensar en que en algunos casos hay un ir y venir entre la fase negativa y la fase positiva. En los místicos hay un re-bordar sobre lo mismo, rodean una y otra vez los mismos temas, insisten en ciertas palabras que nunca definen, usan polisémicamente y luego, repentinamente, se desdicen, cambian de opinión, dan un vuelco. El vuelo de los místicos traza una espiral irregular.

Un segundo rasgo de la fase negativa presente en nuestros tres casos es la distinción —implícita o explícita— entre lo activo y lo pasivo. Cuando el monje está a punto de morir de sed en el desierto, recibe una pequeña dosis del néctar divino y reanuda su búsqueda. Hay una lucha consciente y voluntaria por desapegarse y, cuando se ha combatido lo suficiente, a veces sobreviene la ayuda de Dios. La mística del desierto se refiere a monjes que después de mucho combatir su deseo de comer, dejan de sentir hambre, Dios los libera de este deseo, y aliviados pasar a ocuparse de otras tentaciones. Por su parte, Eckhart evoca la ayuda de Dios para vaciarse de Dios, como si el último paso del desprendimiento no pudiera llevarse a cabo sin la ayuda de la deidad, aunque ella repose en el fondo de nuestra alma. Finalmente, Juan de la Cruz establece una explícita diferencia entre la noche activa, donde premia la acción voluntaria del monje, y la noche pasiva, dominada por el quehacer divino. De tal manera que, al final, los místicos se reconocen incapaces de superar la etapa negativa solos, piden la ayuda de su dios y, en su mayoría, creen haberla recibido. Además, este factor, independiente de la voluntad humana, deja abierta la posibilidad de que

la búsqueda del místico, por más empeñosa y larga que sea, resultará infructuosa: no hay una relación necesaria entre la fase negativa y la positiva, todo puede truncarse antes de llegar, nada está garantizado.

Un tercer rasgo de la fase negativa sobre el que hacemos especial énfasis es el hecho de que durante la fase negativa van paulatinamente transformándose tanto el concepto del propio sujeto de la búsqueda, como el concepto de Dios, el objeto buscado. Nos detenemos brevemente en esto con el fin de mostrar su importancia.

El desapego rompe lazos fundamentales de la identidad personal y el monje deja de identificarse con lo que solía identificarse: su origen familiar, sus recuerdos, sus gustos y deseos, sus ideas y conductas, sus lazos con otras personas. Al entrar en la estrecha vía de la mística, el monje comienza a dejar de ser lo que solía ser, y —como Jesús— ya no se reconoce ni como hijo de su madre ni como hermano de sus hermanos, tampoco se reconoce ya por sus propósitos y sus deseos mundanos, ni por sus relaciones en el mundo social. La identidad del sujeto va, por así decirlo, mermando en esta conquista del desapego y tiende a permanecer indeterminada. Por eso el místico en el fondo de su búsqueda suele ya no saber quién es, no acordarse de sí mismo. Muchos místicos hablan, de hecho, de un renacimiento, se muere el "hombre viejo" y nace el "hombre nuevo", quien parecería ser tan sólo expresión del impulso hacia Dios; la criatura ha roto sus amarres y sus lazos en el mundo de los hombres y queda suspendida, en espera de Dios. En lo que respecta a la mística del desierto hay claramente una depuración del sujeto, el monje se olvida de su vida mundana, se olvida de sí mismo (de su pasado, de su hambre, de su sed, de su deseo de sobresalir) y trata de convertirse en un instrumento de combate en el campo de batalla donde Dios triunfe contra los demonios. En Eckhart hay pasajes muy elocuentes que remiten a esta transformación: el sujeto deberá convertirse en un templo vacío, vacío de ignorancia y atributos personales.[9] En un mero yo, testimonio del Ser.[10] Y finalmente, no cabe duda de que aquél que cruza la Noche oscura pierde toda

[9] Ver el sermón sobre Mateo 21, 12, especialmente § 80-115. "El templo vacío", en *FN*, pp. 35-40.
[10] Ver Sermón sobre Mateo 5, 1, especialmente § 55-75. "La montaña verde", en *FN*, pp. 95-102.

noción de sí mismo, de lo que comenzó siendo y creía ser, y queda en calidad de recipiente, un molde hecho para recibir al Amado, como un altar que se ofrece a Dios.

Por su parte, la concepción que tiene el místico de Dios sufre una transformación similar a lo largo de la fase negativa. La idea que acompaña al místico al inicio de su búsqueda suele no tener nada que ver con la imagen que parecería primar para él al final de la fase negativa. Dios también va depurándose de las expectativas y preconcepciones que el místico ha puesto en él, y en este sentido, al igual que el sujeto de la mística, el objeto va siendo develado, desnudado, de tal manera que al final de la búsqueda el místico se decanta por un dios simple, la deidad desnuda, espejo de su propia desnudez. En muchos casos, se comienza con una concepción ingenua de Dios (un dios personal o incluso antropomórfico) para paulatinamente ir transitando hacia otra concepción, mucho más abstracta e impersonal de una deidad, que al perder todo "modo" parece un vacío o una pura nada. En la mística del desierto se manejan diversas imágenes de Dios: el dios del Juicio Final, el dios encarnado en la figura del Jesús que lucha contra los demonios, la fuerza invisible que ayuda al monje a vencer sus tentaciones. Dios va paulatinamente apareciendo como algo cada vez más intangible y abstracto, hasta que al final del movimiento lo que prima es una imagen mucho más abstracta. Casiano dice en una de sus *Conferencias* que la oración sostenida es una forma de disolver la imagen antropomórfica de la deidad que tanto tiempo se ha venerado, lo cual podría llevar al monje —erróneamente— a la angustia, como si "la incomprensible e inefable majestad de la verdadera deidad tuviera que ser adorada sólo en los límites de alguna imagen".[11]

En Eckhart es claro el tránsito entre una concepción más tradicional del dios cristiano como figura paternal y misericorde a la alusión a un dios trinitario, y una propuesta teológica —que, no sobra decirlo, escandalizó a sus contemporáneos y le valió el repudio de la institución— según la cual la deidad se identifica con el Vacío: "A Dios hay que

[11] Ver Juan Casiano, *Conferencias*, X, vi.

tomarlo en tanto que modo sin modo y en tanto que ser sin ser, pues no tiene ningún modo".[12]

Y Juan de la Cruz exige, en la noche del Entendimiento, desprenderse de toda representación y concepción de Dios para quedar desnudo, a oscuras y a merced también de un "dios sin modo".[13] Hay, en todos los casos, una suerte de suspensión respecto a qué es Dios, y lo sagrado queda como algo totalmente indeterminado.

Esta paulatina transformación del concepto de lo sagrado y, a la vez, del concepto del sujeto de la mística permite finalmente su coincidencia. Los extremos se han vuelto, cada uno, tan indeterminados que en su vaguedad y oscuridad se tocan y se confunden, porque la fase negativa es fundamentalmente un proceso deconstructivo, quitar obstáculos, prepararse para el encuentro de vacíos que se avecinan.

Por eso no es de extrañar que en los tres momentos que estudiamos haya un momento especialmente álgido en la fase negativa, un estertor de agonía, en la que el místico pierde totalmente el sentido de su búsqueda. En la mística del desierto hay una anécdota frecuente y muy reveladora: entre las tentaciones que padecen los monjes hay una en especial: la acidia, que es según muchos la peor, y a diferencia de otras tentaciones que se apagan con los años, ésta crece y ataca con más frecuencia al monje versado que ya ha vencido otros demonios (la lujuria, la gula o incluso la ira y la soberbia); la acidia consiste en una especie de sopor, una obnubilación de la mente que ataca al monje especialmente al mediodía preguntándole qué hace ahí y qué ha logrado con tantos años de ese padecer solitario; frente a esto el monje se deprime y entra en un sopor ansioso, ve su vida como absurda y se siente totalmente perdido. No es casual, me parece, que la respuesta unánime frente a la acidia sea la siguiente: "no salgas de tu celda", "quédate en tu celda" y sigue haciendo lo que estabas haciendo (rezar, tejer cestos): enfrenta el absurdo porque sólo así podrás vencerlo.[14] El consejo evoca

[12] Sermón sobre Hechos 9, 8. "El fruto de la nada", § 240-245, en *FN*, pp. 87-93.

[13] Ver *Subida al Monte Carmelo*, XVI, 6.

[14] El consejo de quedarse en la celda es usual en los Apotegmas, la oímos en boca de Antonio, Arsenio, Ammón Gelasio, etcétera. Ver en *Vida y dichos de los padres del desierto*, pp. 85, 99, 101, 125 y 171 del primer volumen.

la idea de Kierkegaard de dar un salto al vacío y esperar que exista un dios que detenga la caída, abrazar el absurdo para obligar a Dios a aparecer. Eckhart se asoma por este mismo abismo cuando alude, por ejemplo, a la necesidad de renunciar a cualquier imagen creada de Dios.[15] El vaciamiento ha de ser total; al parecer, otra vez se trata de quedarse suspendido en un vacío, desprenderse incluso del dios que constituía la razón de la búsqueda, anonadarse completa y gratuitamente, sin "por qué". Por su parte, Juan de la Cruz habla de la casi eterna noche oscura, una noche de los sentidos y una noche, aún más oscura, del entendimiento. En ellas, el sujeto va desnudándose de sus afectos, pero también, ya entrada la segunda noche, de sus creencias y preconcepciones de Dios; abandona la imagen de dios que ha tomado de su tradición para quedarse sólo con un "dios sin modo",[16] que no entiende y del que no tiene noticia ni representación alguna, y así, desnudo y desamparado, entra en el momento más negro de la noche, justo antes del amanecer.

Respecto a la fase positiva, ¿qué podríamos señalar? Lo primero que podríamos señalar es que se trata de una fase muy importante pero casi silente. Los místicos que pretenden expresarla siempre se confiesan presos de los límites del lenguaje y suelen aludir a la vivencia del encuentro con Dios con metáforas o de manera negativa. Al contrario de lo que suele pensarse, los místicos son mucho menos elocuentes cuando hablan de la experiencia positiva que de la fase negativa, al menos, los aquí considerados, porque lo que ocurre en la fase positiva es fundamentalmente inefable y la idea no es describirlo sino vivirlo, y en todo caso, enseñar a otros el sendero que podría llevarlos a experimentarlo de manera personal. Esto no impide que siempre esté latente la importancia de esta experiencia unitiva o disolutiva final y que a ella se aluda a veces de manera magistral.

Esta incapacidad de describir la experiencia lleva a los místicos a una suerte de lucha del lenguaje consigo mismo, como ya se ha señalado muchísimas veces, y en el caso de los místicos que nos preocupan esto no es una excepción. Todos encuentran maneras indirectas de

[15] Ver *1 Jn* 4, 9, especialmente § 100-110. Y "Vivir sin por qué", en *FN,* pp. 47-56.
[16] *Cf. Subida*, IV, 5.

expresar el encuentro con Dios. Los místicos del desierto, por ejemplo, en los textos que consideramos, muy rara vez aluden a experiencias arrebatadoras, y es cierto que la mística del desierto no describe en qué consiste la tan buscada salvación; en muchos apotegmas predomina el horizonte escatológico y se piensa en la salvación en términos de vida después de la muerte, pero para algunos de los teóricos del movimiento el acento no está en la esperanza de una vida eterna sino en conseguir la victoria sobre los deseos y la lúcida conciencia para distinguir y vencer a las tentaciones. Rara vez se habla de monjes en trance o que tienen experiencias extáticas, lo que se señala más bien —a tono con la mentalidad de la época— es que los Abbas más avanzados son capaces de hacer milagros, tienen un acceso privilegiado a la esfera de lo sobrenatural y, por así decirlo, se contagian de su poder; pero incluso estas capacidades pasan a un segundo plano y lo que con más insistencia se subraya es que la lucha del monje por desapegarse de lo mundano lo convierte en un ser perfectamente calibrado respecto a sus necesidades mínimas, un ser capaz de vivir en las condiciones más precarias, casi sin comer y sin moverse, siempre solo y en una oración continua, porque los Abbas avanzados que entran en contacto con su dios no salen del desierto, sino que se quedan en él y siguen viviendo de la misma manera, aunque su estancia en el desierto los ha curtido y transformado y se cree que alcanzan serenidad, paz y sabiduría.

Por su parte, Meister Eckhart suele optar por el lenguaje negativo para referirse al encuentro del alma con Dios, he aquí un ejemplo: "Cuando el alma alcanza la luz sin mezcla, entonces penetra en su nonada [...] Y Dios, a causa de su ser increado, sostiene su nonada y la contiene en su ser".[17]

De cualquier manera y pese a su hermosa oscuridad, Eckhart es más elocuente que sus antecesores coptos respecto al encuentro con Dios, y lo describe como una especie de fusión ontológica. Cuando alcanza la comprensión del Verbo divino, el alma se anonada, consigue dejar de ser lo que ha sido y se reconoce como y desde Dios. Pero decirlo no implica, por supuesto, vivirlo como tal, aunque evocar este encuentro ayuda y

[17] Ver "El templo vacío", en *FN*, pp. 125-127.

motiva la reflexión discursiva que llevará a algunos a experimentarlo por sí mismos. Otra bondad de la búsqueda mística es, para el maestro Eckhart, la libertad, y es en esta libertad que se despliega en la conducta y la práctica, donde a veces se refleja este previo encuentro con la deidad o disolución en la deidad. El encuentro con Dios en la mística de Eckhart no es una explosión efusiva, no es un arrebato pasional, sino una lúcida conciencia que desemboca en un actuar libre y tranquilo.

Finalmente, Juan de la Cruz la describe con una célebre metáfora: la unión amorosa:

Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado;
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.[18]

Para Juan de la Cruz el encuentro está teñido de dulzura, de la tranquila aceptación que da el saberse profundamente amado y enamorado.

La experiencia sólo puede sugerirse o señalarse, pero no puede describirse ni analizarse. Y lo que es más importante: muy probablemente suscite emociones diferentes y quienes consigan llegar a ella no sientan lo mismo y, en este sentido, no compartan la misma vivencia. De hecho, si atendemos a las emociones que confiesan los propios textos, ni la fase negativa ni la positiva generan los mismos sentimientos. Respecto a la etapa negativa, vemos que mientras los atletas del desierto se manejan entre la acidia, la ira y el hambre, San Juan a lo que alude es a la sequedad. Respecto a la fase positiva, parece claro que mientras Juan de la Cruz habla del reposo y el olvido que deja el encuentro amoroso, Eckhart alude muchas veces a una vivencia de íntima libertad. Podríamos decir que, aunque se busca lo mismo (el desapego, el conocimiento oscuro) y finalmente se consigue lo mismo (la unión con o disolución en lo sagrado), lo que se vive y se siente no es de ninguna manera idéntico y puede estar incluso claramente diferenciado.

[18] Poema de la *Noche oscura*, pp. 35-40.

Y, en este sentido, tienen razón los relativistas: no podríamos esperar que personas de contextos históricos y tradiciones tan distintas sintieran lo mismo.

El después es tan sólo una insinuación final, a veces más explícita, a veces menos, pero parece importante porque el proceso místico tiene un final y no se prolonga para siempre: ¿qué pasa entonces después de la experiencia unitiva o disolutiva? No es fácil encontrar referencias a este "después" pero las tendencias se decantan en dos direcciones que ya han sido señaladas: por un lado, la opción por la vida contemplativa, que pretende revivir y mantener la experiencia unitiva indefinidamente; por el otro, la vida práctica, volver al mundo para ejercer el *agape* que predica el cristianismo. La cuestión es que cualquiera que sea la dirección que se tome, la vía contemplativa o la vía práctica (o una mezcla de ambas), el sujeto ha sido ya transformado, y si ha de regresar al mundo regresará transfigurado por su experiencia y, por así decirlo, con una doble perspectiva, la perspectiva del antes y del después, de lo verdaderamente real y de lo meramente aparente. El místico se siente testigo de una verdad última y un valor intrínseco, y en adelante la referencia al ámbito sagrado orientará tanto su conocimiento como su conducta.

La ausencia de descripciones que nos permitan caracterizar la fase positiva de manera clara impide ver con precisión las fronteras entre esta etapa y la siguiente, y a veces parecería que el místico es capaz de revivir el encuentro cada vez que lo evoca mediante sus balbuceos, y que esta experiencia lo acompaña continuamente. Lo que ocurre es, según él mismo reconoce, inefable, imposible de describir, y a pesar de ello el místico intenta, una y otra vez, describirlo con metáforas, símiles o de manera negativa, pero lo hace usualmente después de la experiencia, y mientras, sigue haciendo lo que antes hacía. No hay, en este sentido, una conducta radicalmente distinta a la anterior, o una nueva teoría acerca de Dios, lo que sucede es más bien que los símbolos que antes denotaban la ausencia de Dios, ahora denotan su presencia, porque los místicos vuelven a sus símbolos anteriores pero de manera distinta, como si los monjes descubrieran el oasis dentro del desierto; Eckhart encontrará la plenitud en el vacío y Juan de la Cruz

el día dentro de la noche. No en balde, como decíamos atrás, desierto, vacío y noche terminan por convertirse en nombres de Dios.

Hemos, pues, trazado la trayectoria de ciertos *afanes* que entran en la mística a través del desierto, *afanes* que en su origen tienen un tono práctico: se trata de hacer ciertas cosas, y que con los siglos se transforman en algo radicalmente distinto: Eckhart los transporta a un mundo metafísico, a una deidad que sucede en el lenguaje y que sólo se deja atrapar desde el vacío, y Juan de la Cruz les da otra vuelta con una lectura más emocional, para él Dios sucede en el amor, el vacío es desnudo y la fusión ontológica es encuentro amoroso. Extrañamente partimos del desierto en busca de un dios en guerra cósmica con el demonio y terminamos en brazos de un amante en un campo de azucenas. Y es que eso tiene la mística, la capacidad de transportar y transformar.

Bibliografía

Athanasius. The Life of Antony and The Letter to Marcellinus. Trad. e introd. de William A. Clebsch. Nueva Jersey, Paulist Press, 1980.

CABRERA, Isabel, "Para comprender la mística", en I. Cabrera y C. Silva, comps., *Umbrales de la mística*. México, UNAM, 2006.

CIRLOT, Victoria y Amador Vega E., eds., *Mística y creación en el siglo XX*. Barcelona, Herder, 2006.

CIRLOT, Victoria y Blanca Garí, eds., *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media.* Barcelona, Martínez Roca, 1999.

El fruto de la nada. Selecc. y trad. de Amador Vega. Madrid, Siruela, 1998.

Las Sentencias de los Padres del desierto. Recensión de Pelagio y Juan. Trad. del latín de José F. de Retana. Bilbao, Desclée de Brower, 1989. (Biblioteca Catecumenal)

OTTO, Rudolf, *Mystique d'Orient, mystique d'Occident. Disctintion et Unité*. París, Payot & Rivages, 1996 (originalmente Gotha, 1926).

SUZUKI, D. T., *Mysticism: Christian and Buddhist.* Londres / Nueva York, Routledge, 2002.
VEGA E., Amador, *Arte y santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*. Pamplona, Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza, 2005.
VEGA E., Amador y Óscar Pujol, eds., *Lenguajes del silencio*. Trotta, Madrid, 2006.
VEGA E., Amador, *Zen, mística y abstracción*. Madrid, Trotta, 2002.
Vida y dichos de los padres del desierto. Ed. dirigida por Luciana Mortari. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1994. (Biblioteca Catecumenal) (Antología biográfica, 2 tt.)

La poesía mística de san Juan de la Cruz

MAURICIO BEUCHOT PUENTE
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

A continuación abordaremos el tema de la poesía mística. Ésta trata de expresar una experiencia religiosa, la más profunda; por ello, tendremos que comenzar por examinar lo que es, a grandes rasgos, la experiencia religiosa. De este modo podremos captar una parte de la complejidad de la poesía mística. Mas, para una y otra, la experiencia y la poesía religiosa, ya de suyo hemos operado una reducción, al tratarlas solamente en el cristianismo, y haremos dicha reducción aún más específica, quedándonos solamente con una figura, que es la de san Juan de la Cruz. Claro está que con ella tendremos bastante, pues será un paradigma, una muestra que nos hará comprender el todo de lo que deseamos abarcar.

San Juan de la Cruz resulta, en efecto, un buen ejemplo para comprender, al menos un poco, la experiencia y la poesía religiosa del cristianismo. Es visto como un profundo místico y, a la vez, como un gran poeta. En su faceta mística confluyen las principales líneas de la religiosidad cristiana en boga; incluso se ha visto que llegan a él elementos de la mística árabe y de la judía. Impregnado por una excelsa emoción que proviene de san Agustín, formado en la escuela de santo Tomás, y poeta como santa Teresa, podemos decir que san Juan era, además, un gran teólogo —no teórico, sino experimental. Por lo tanto, comenzaremos por ver algunos rasgos de su vida, luego de su experiencia religiosa y mística, para terminar con su poesía.

Vida

San Juan de la Cruz vivió apenas cuarenta y nueve años. Nació en Fontiveros, Ávila, en 1542.[1] En 1551 estudia en el colegio de los jesuitas de Medina del Campo (Valladolid). Allí mismo hace el noviciado con los carmelitas, en 1563. Al año siguiente pasa a Salamanca, donde realiza estudios filosóficos y teológicos durante cuatro años. En 1567 se ordena como sacerdote. En Medina conoce a santa Teresa, quien ya estaba reformando a las monjas carmelitas; tiempo después, él mismo la ayudaría a reformar la parte de los varones. En 1568 inicia, en Duruelo, la reforma de los frailes. Hace de maestro de novicios. En 1571 es rector del primer colegio reformado, en Alcalá de Henares. En 1572 está en Ávila y es confesor de monjas —entre ellas, santa Teresa—, lo que le ayuda a conocer más de cerca el fenómeno religioso. Al avanzar la reforma de los carmelitas descalzos, en 1577, los inconformes (calzados) lo meten a la cárcel conventual de Toledo. Allí escribe sus primeros poemas: "Romances", "Cántico" y "Fuente". En 1578 huye de la cárcel. Llega a Andalucía y lo nombran superior de El Calvario (Jaén). En 1579 funda el colegio de Breza y es rector en él. En 1582 va a Granada. Es su época de mayor fecundidad como escritor; escribe, entre otros, el poema "Llama". En 1585 es vicario provincial de Andalucía. En 1590 defiende a Baltasar Gracián contra el P. Doria, por considerarlo doctrinalmente peligroso. En 1591, el Capítulo General de Madrid le quita sus cargos y lo destierra a México, para tenerlo lejos; no obstante, la situación cambia, y se queda en España. Va al desierto de Peñuela y a Úbeda, en busca de un médico. Muere en Úbeda el 14 de diciembre de ese año.

Su vida estuvo dedicada a la espiritualidad, a la mística. Esa mística se expresó en su poesía y en sus comentarios filosóficos a su propio trabajo artístico, del siguiente modo: primero exponía el torrente vital, el impulso que venía desde lo más profundo y auténtico del ser, materializado en un poema; después lo comentaba a partir de nociones psicológicas tomadas de la filosofía escolástica —principalmente de la tomista—, y con ello se elaboraba un discurso teológico de lo más elevado y sublime.

[1] Eulogio Pacho, *Iniciación a S. Juan de la Cruz*, pp. 8-17.

Experiencia religiosa

Diferentes teólogos, filósofos y psicólogos han estudiado la experiencia religiosa; han detectado, también, algunos patrones que se repiten.[2] Entre estos patrones sobresalen las formas de ser o las actitudes ante la vida que se manifiestan en los místicos, sin importar la corriente espiritual que sigan. Conviene subrayar que dicho fenómeno surge con mayor recurrencia en el cristianismo; en éste podemos señalar con más claridad los modelos de conducta de ciertos personajes, con lo cual nos quedará un panorama bastante delineado.

Los estudios más prestigiados que se han hecho sobre la experiencia religiosa, principalmente aquellos referentes a la fenomenología de la religión y de la psicología religiosa, han llegado a recoger los rasgos o elementos recurrentes en dicha experiencia. Cabe señalar cuatro de estos elementos. El primero se refiere a la actitud de paz y seguridad en la vida —por más tribulaciones y padecimientos que haya—, incluso podríamos nombrarla "paz dentro de la guerra". En segundo lugar, que mantiene una estrecha relación con la anterior, es el gozo de vivir con esta paz y seguridad. El tercer rasgo exige la aceptación obediente y abandonada a los designios divinos. Finalmente, el cuarto elemento de la experiencia religiosa es mantener una actitud oblativa frente a los demás.

En su obra *Lo santo*, Rudolf Otto ha hablado de cierto estremecimiento, al mismo tiempo sobrecogedor y atrayente, de un remanso de paz ante lo numinoso. Van der Leeuw, en su trabajo *Fenomenología de la religión*, ha destacado el gozo. Por su parte, Mircea Eliade ha señalado la actitud de aceptación, obediencia o acogimiento de un "proyecto" divino, o de salvación, como se puede leer en su libro *Lo sagrado y lo profano*. Y, finalmente, otro elemento, referido por William James, en su trabajo *Las variedades de la experiencia religiosa*, es la donación generosa de sí mismo, según diversas modalidades, que pueden ser desde una actitud de índole asistencial hasta una ejercida desde la teoría, pero siempre impulsada por el bien del prójimo. Todos estos rasgos de

[2] Mauricio Beuchot, "La experiencia religiosa", en José Gómez Caffarena, ed., *Religión*, vol. 3 de la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, pp. 123-131.

la experiencia religiosa podemos encontrarlos dentro la poesía de san Juan de la Cruz.

En san Juan de la Cruz, la aceptación o sumisión a Dios se manifiesta en todos los acontecimientos de su vida, incluso en los aspectos cotidianos, aparentemente triviales; no obstante, todos los integraba y subsumía dentro del plan divino de la salvación. Tuvo diversos sufrimientos: incomprensiones, persecuciones, incluso estuvo preso un año en un convento; pero todo lo arrostraba con gran entereza, apoyado por la gracia divina, que era su fortaleza.

San Juan mantuvo siempre su alma en una completa obediencia, aun en lo más difícil, desde la purificación de los sentidos hasta la de las potencias o facultades intelectuales. No conozco a alguien que haya hecho una desconstrucción tan profunda de sí mismo, en el sentido más pleno de la palabra. Ni siquiera Derrida y los que se precian de ser en la actualidad los mayores desconstruccionistas en filosofía o en literatura; todos ellos palidecen y se retiran avergonzados frente a san Juan de la Cruz, porque ninguno llega siquiera a los comienzos suyos.

Pero hay algo más. San Juan no se queda en la vida ascética o de sacrificio, sino que llega a un gozo muy elevado dentro de la vida mística. Ésta es la reconstrucción después de la desconstrucción, algo que sólo él puede enseñarnos con lucidez. En su misma poesía puede observarse la delicadeza de sus sentidos, la finura de su imaginación y la sutileza de su intelecto. Y todo ello lo puso al servicio de los demás, nos dejó en su obra una enseñanza que no podríamos terminar de agradecer.

En cuanto al proceso espiritual, san Juan coloca primero la noche activa del sentido, donde el alma entra en un proceso exhaustivo de purificación, y en el que adquiere disciplina para orientar los movimientos de la carne y de los sentidos.[3] En la noche activa del espíritu se domeña nuestro ego, es decir, los pecados de egoísmo, de soberbia, de acedia, rasgos de una depresión espiritual. No obstante, a través de la fe, la esperanza y la caridad, que pertenecen al entendimiento, a la memoria y a la voluntad, se labra la obediencia a Dios y el amor a los demás.

[3] Eulogio Pacho, *San Juan de la Cruz. Proyecto espiritual*, pp. 11-29.

Luego viene la noche pasiva, proceso que también comienza por los sentidos. Se le llama pasiva porque se desplaza la actividad a la voluntad de Dios. Después de purificar los sentidos, se reciben las virtudes y los dones necesarios para sentir sobrenaturalmente. Así, la noche pasiva de los sentidos provoca una recepción más plena de la experiencia religiosa y mística. Además, en la noche pasiva del espíritu, Dios da al hombre sus iluminaciones hasta llevarlo a la unión con Él. Esto se da así porque es Dios quien actúa en el alma y la lleva a la perfecta obediencia y al perfecto amor hacia los demás.

La materialización de esta experiencia se encuentra en las obras de san Juan, intituladas *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva*. En la primera se observa cómo el amor de Dios transforma al alma para dirigirla hacia la divinidad: divinizándola por participación. La segunda refiere el estado en que se halla el alma, ya transformada, y los obsequios que Dios le hace por haber aceptado su invitación. Canta el triunfo del amor de Dios y el premio que se da al alma, el cual es Dios mismo. En ambas obras se ve el culmen de la obediencia a Dios y del amor al prójimo.

Vemos, pues, en san Juan de la Cruz lo que podríamos llamar un movimiento de desconstrucción y de reconstrucción. Primero hay que desconstruir ese todo que es el ser humano, para poder reconstruirlo en una dimensión diferente; como el mismo poeta lo dice: "Para ir a donde quieres, tienes que ir por donde no quieres; para ir a donde sabes tienes que ir por donde no sabes". Es difícil hallar a alguien que haya sufrido una desconstrucción tan radical; tal vez por eso gozó de una reconstrucción también tan radical. Y esto se muestra en su poesía.

Talante

San Juan recoge elementos de la tradición cristiana, desde san Agustín, pasando por Santo Tomás, hasta llegar a los místicos alemanes del Rhin, como Juan Eckhart.[4] La escuela del Maestro Eckhart (Taulero, Suso,

[4] Pedro Sainz-Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, pp. 112 y ss.

Ruysbroeck) tuvo una gran influencia en España, por ejemplo, en la-*Conquista del castillo interior*, del franciscano fray Juan de los Ángeles, e incluso en la obra de santa Teresa. También es reconocido el tomismo de san Juan de la Cruz, el cual debe haber aprendido en los años en que estuvo en la Universidad de Salamanca, donde tuvo por maestro, al parecer, a un gran teólogo dominico, de la línea de Vitoria y Soto, a saber, Mancio de Corpore Christi; también a Juan de Guevara y a Diego Rodríguez, quienes, en ese tiempo, eran profesores tomistas.

Todos sabemos que usaba una modalidad muy especial en su producción, a saber, escribir en poesía su experiencia religiosa, poner en ella su sentimiento místico y, después, hacer comentarios en prosa de sus propios poemas, y en tales comentarios encontramos que hacía finos análisis psicológicos siguiendo la doctrina tomista. También traducía el contenido de sus poemas, esto es, de su impulso en filosofía y en teología escolásticas, de modo que resultaba un teólogo escolástico muy competente. En esta unión de pasión y razón, de sentimiento e inteligencia, la poesía de san Juan de la Cruz se nos muestra, así, como una mixtura de teología muy seria y una mística muy elevada que produjeron una obra de gran belleza.

Poema de muestra

Para ver un poco más de cerca esos rasgos de la mística de san Juan de la Cruz, examinemos uno de sus poemas que lleva por título "Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe".[5] Dice así:

¡Qué bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche!
Aquella eterna fonte está escondida,
¡qué bien sé yo do tiene su manida,
aunque es de noche!

[5] San Juan de la Cruz, *Vida y obras*, p. 1316.

[En esta noche oscura desta vida
qué bien sé yo la fonte,
aunque es de noche.]

Su origen no lo sé, pues no le tiene,
mas sé que todo origen della viene,
aunque es de noche.

Sé que no puede ser cosa tan bella
y que cielos y tierra beben della,
aunque es de noche.

Bien sé que suelo en ella no se halla
y que ninguno puede vadealla,
aunque es de noche.

Su claridad nunca es escurecida,
y sé que toda luz de ella es venida,
aunque es de noche.

Sé ser tan caudalosas sus corrientes,
que infiernos, cielos riegan, y las gentes,
aunque es de noche.

El corriente que nace de esta fuente
bien sé que es tan capaz y omnipotente,
aunque es de noche.

El corriente que de estas dos procede,
sé que ninguna de ellas le precede,
aunque es de noche.

[Bien sé que tres en sola una agua viva
residen, y una de otra se deriva,
aunque es de noche.]

Aquesta eterna fonte está escondida
en este vivo pan por darnos vida,
aunque es de noche.

Aquí se está llamando a las criaturas,
y de esta agua se hartan, aunque a escuras,
porque es de noche.

Aquesta viva fuente, que deseo,
en este pan de vida yo la veo,
aunque es de noche.

Lo primero que se destaca es que hay un juego dialéctico —y, por lo mismo, analógico— de saber y no saber. Se sabe dónde está la fuente de la gracia, que es Jesucristo, pero es de noche. Tal es el saber de la fe, que se ostenta en el título del poema, y en los primeros versos se expone como un saber algo, pero a oscuras.

La fuente está escondida, mas se sabe dónde está, incluso se conoce su manida. Hasta se habla de la noche oscura de esta vida, y, a pesar de ella, hay un saber interno. No se conoce el origen de esa fuente, pues no lo tiene, pero es el origen de todo origen, es decir, de toda otra fuente.

Su belleza es sin par, a pesar de su oscuridad; su belleza no brilla, pero porque está en toda belleza, de cielos y de tierra. No tiene fondo, no se puede pisar para vadearla. El desfondamiento es una idea que se repite en los místicos. No hay fundamento, de manera más radical que en el último Heidegger.[6] Él supo aprenderlo del maestro Eckhart, del que recibe influencia san Juan de la Cruz, según dijimos.

Aunque se nos da en la oscuridad, es origen de toda luz, y su claridad no se opaca, a pesar de que está rodeada de tinieblas. Su corriente es tan caudalosa que todo bebe de ella: los cielos, los infiernos, la gente. Su corriente es omnipotente.

Luego habla de la Santísima Trinidad, señalando que las tres divinas personas son iguales, todas se dan al unísono; sin embargo, aunque

[6] Roger Verneaux, *Historia de la filosofía contemporánea*, p. 215.

están las tres en la misma agua, una se deriva de otra, esto es, del Padre, el Hijo y de ambos el Espíritu Santo.

Después pasa a la Eucaristía: esa eterna fuente se esconde en el pan consagrado, pan vivo que da la vida. A esa fuente son invitadas las criaturas, y de ella beben hasta saciarse. Esa fuente está en la Eucaristía, en la cual se puede ver con los ojos de la fe.

En este desposeimiento del saber, en esta oscuridad, es donde podemos notar lo que hemos llamado la "desconstrucción", que sufrió san Juan; es el lado pasivo, y hasta de un necesario vaciamiento de sí mismo. Pero esto tiene su premio, pues esa oscuridad lleva a la luz. En esa parte es donde comienza lo que hemos llamado la "reconstrucción", que viene después de la saludable desconstrucción, pues parece encontrarse en una situación mejor que al principio. En efecto, esa noche a la que se alude —que es oscuridad en cuanto a la ciencia— es luminosa —pues es luminosidad en cuanto a la fe, que trasciende la ciencia.

Y aquí hemos actuado como el propio san Juan, es decir, después de la poesía; hemos añadido el comentario filosófico, y de ambos sale el discurso teológico. Pero siempre va primero la poesía, pues en ella es donde se produce el impulso hacia Dios, incluso consciente de que es sólo un balbuceo. Pero la poesía ilumina el discurso, la intuición alumbra el raciocinio, y de esa manera van juntas, acompañándose en la búsqueda del misterio.

La analogía de san Juan de la Cruz

Se trata de un conocimiento analógico, es una aplicación de la doctrina de la analogía según santo Tomás, al que san Juan de la Cruz debió haber estudiado muy bien con sus maestros de Salamanca.[7] A pesar de que la alusión a la noche, esto es, a la oscuridad, parece referirse a la teología negativa, como la que usaban los padres orientales, san Juan está aludiendo al conocimiento analógico, que es en parte oscuridad —incluso ésta puede predominar—, pero también contiene luz. Es

[7] *Cf.* Mauricio Beuchot, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, pp. 147-151.

decir, no es sólo teología negativa (apofática), sino, más bien, una teología positiva (catafática), pero consciente de sus limitaciones, como lo fue en santo Tomás mismo.

Ahora bien, san Juan está en la línea de místicos que fueron considerados teólogos negativos, como el Pseudo-Dionisio y Eckhart, los cuales, sin embargo, usaban formas de la analogía. En el caso del Pseudo-Dionisio, ciertamente se trata de una analogía neoplatónica: más de atribución que de proporcionalidad; pero en el caso de Eckhart, está comprobado que usaba esa analogía de atribución, aunque tomándola de la enseñanza de santo Tomás, a quien se dirigía siempre de manera reverente.

San Juan habla de Dios, consciente, sin embargo, de que se queda en la oscuridad, en esa noche a la que alude insistentemente. Pero también concede que hay algo de conocimiento por la fe; un conocimiento teológico que se despliega gracias a la analogía, la cual es como un cierto claroscuro.

En la poesía de san Juan siempre se nota la combinación de lo suprarracional con lo racional. Como buen teólogo tomista, no desdeña la razón, aunque tampoco subordina todo a ella. Trata de conservar un equilibrio difícil, que es el que le da su fe, en la cual se armonizan la luz y la oscuridad. Tal es la teología positiva o catafática por la que optó santo Tomás para no quedarse en la teología negativa, que no se atreve a afirmar nada acerca de Dios. Pero, aunque muchos ven la teología positiva como cierta irreverencia, la analogía le da el carácter de humildad, de modestia, pues el conocimiento analógico es el reconocimiento de que se llega a muy poco.

No obstante, la analogía es también el reconocimiento de que, aun cuando sea muy poco eso que se alcanza, es suficiente; pues resulta bastante para lo que al místico le corresponde conocer, ya que lo demás, la parte principal, la efectuará el amor. De ahí que sea un conocimiento que lleva mucho amor; no es solamente un conocimiento frío y cerebral, sino que toma, en lo que conoce, el pretexto para amar lo mismo que está conociendo. Es el amor al misterio, frente al cual el individuo humano se presenta con toda su pequeñez.

Tal vez podría decirse que uno de los más conspicuos teólogos negativos que ha habido ha sido Wittgenstein, quien llegó a decir que de

lo que no se puede hablar es mejor callarse.[8] Distinguía y separaba demasiado el decir y el mostrar, y aclaraba que lo que se podía decir era poco, y poco interesante para el hombre, mientras que lo que sólo se podía mostrar era lo más importante para él, a saber, la ética, la estética y la mística. Así pues, la mística quedaba en el terreno del mostrar, de lo que no se puede decir —y de lo que mejor es callarse, o decir en silencio, o solamente vivir. Pero el uso de la analogía, como lo hemos visto en san Juan de la Cruz, siguiendo a santo Tomás y a Eckhart, es un intento de decir lo que tal vez sólo se puede mostrar. Sin embargo, el discurso analógico, tal como lo usa san Juan en su poesía y en su prosa, no es pretencioso, no se queda en la ilusión de llegar a un decir claro y distinto, sino que sabe que está rodeado de oscuridad y ambigüedad, es decir, que la tiniebla de la equivocidad lo circunda peligrosamente.

La analogía es el modo de hablar que se coloca entre la univocidad y la equivocidad. La univocidad es el significado claro y distinto, que muchas veces es inalcanzable, o sola una pretensión. La equivocidad es el significado completamente ambiguo e irreductible que se desvanece en la oscuridad. Por eso la analogía intenta encontrar un terreno intermedio, señalar un coto o una acotación que evite que el conocimiento se despeñe en el relativismo desesperado. Es un intento de conocer lo suficiente, reconociendo que no se puede conocer la totalidad, pero tampoco renunciar completamente a ella.

El discurso analógico tiene una larga tradición en la teología. En el Pseudo-Dionisio tiene un momento afirmativo, otro negativo y uno de eminencia o superación,[9] es decir, contiene cierta dialecticidad, tiene un carácter dialéctico. En santo Tomás es tanto proporcionalidad como atribución; a saber, es un conocimiento proporcional de lo que no se puede conocer de modo más pleno y completo, y aplica un atributo o atribuye un predicado a varios sujetos según cierta jerarquía. Hay varios analogados, pero uno es el principal y los otros son secundarios. En el caso de la religión, Dios es el analogado principal y las criaturas los analogados secundarios, esto según una serie o jerarquía de sujetos a

[8] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, § 7.
[9] José Ignacio Saranyana, *Historia de la filosofía medieval*, pp. 72-74.

los que, el predicado en cuestión, se les atribuye de manera cada vez menos propia, hasta llegar a la no atribución.[10]

De este modo, encontramos que la analogía sirve para tener un conocimiento moderado, pero suficiente, del misterio. Además, nos enseña a proveernos las cosas que deseamos conocer, de manera sólo proporcional, esto es, aproximada. También nos enseña a encontrar las jerarquías, los grados diversos del ser, para captar eso tan difícil que es la cadena de los seres, según el lugar que ocupan en el universo. Todos concatenados, pero todos en distinto lugar, como los diferentes eslabones que son de la gran cadena del ser.

Conclusión

En nuestra lectura del poema de san Juan de la Cruz, en el que habla de la fuente de la luz en medio de la noche, encontramos, pues, la manera de superar el silencio, que es el de la teología negativa, para acceder a un habla, que es más bien balbuceo, a través del lenguaje poético. Esta salida del laberinto de la teología negativa lo da el hilo de Ariadna de la analogía. La analogicidad es, a un tiempo, atrevimiento y humildad; atreverse a decir algo, pero siempre con la humilde advertencia de que es poco lo que se puede decir acerca de Dios y de la misma experiencia religiosa.

La humildad y el atrevimiento que hay en la analogía —atrevimiento humilde o humildad atrevida— alcanzan un premio, cada uno a la parte virtuosa que contienen. Por un lado, la humildad logra el botín de saber que no se va a decir a Dios ni lo de Dios con propiedad, con plena adecuación. Por otro lado, el atrevimiento granjea el tesoro de poder hablar algo de Dios, de no renunciar a todo discurso, de escapar del silencio. Inclusive usa el silencio para poder hablar, lo escucha para poder decir, y, de ese modo, sabiendo que no dice más que muy poco,

[10] Thomas de Vio, card. Caietanus, *De nominumanalogia*, en *Scripta Philosophica*, ed. de N. Zammit y H. Hering, pp. 11 y ss.

puede decir mucho, sobre todo con la conciencia de que el misterio se queda siendo más profundo.

Bibliografía

BEUCHOT, Mauricio, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. Salamanca, España, San Esteban, 2004.

BEUCHOT, Mauricio, "La experiencia religiosa", en José Gómez Caffarena, ed., *Religión*, vol. 3, de la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*. Madrid, Trotta / CSIC / Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993.

CRUZ, Juan de la, san, *Vida y obras*. Madrid, BAC, 1955.

PACHO, Eulogio, *Iniciación a S. Juan de la Cruz*. Burgos, Monte Carmelo, 1982.

PACHO, Eulogio, *San Juan de la Cruz. Proyecto espiritual*. México, CEHVAC / Progreso, 1990.

SAINZ-RODRÍGUEZ, Pedro, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. Madrid, Espasa-Calpe, 1984.

SARANYANA, José Ignacio, *Historia de la filosofía medieval*. 2a. ed. Pamplona, Eunsa, 1989.

VERNEAUX, Roger, *Historia de la filosofía contemporánea*. Barcelona, Herder, 1971.

VIO, Thomas de, card. Caietanus, *De nominumanalogia*, en *Scripta Philosophica*. Ed. de N. Zammit-H. Hering. Roma, Institutum Angelicum, 1952.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, § 7.

Mors Mystica: catástrofe y duelo en la mística negativa de Ángela de Foligno[1]

ZENIA YÉBENES ESCARDÓ
Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa

En Occidente, la palabra mística se asoció con los cultos mistéricos grecorromanos durante los primeros siglos del cristianismo: "El místico (*mustes*) era el iniciado que juraba mantener los secretos de su culto guardando silencio, o, literalmente, cerrando la boca o los ojos (*muein*)".[2] ¿Y en el cristianismo? La pérdida del cuerpo de Jesús, duplicada por la pérdida del "cuerpo" de Israel, de una nación y de su genealogía, hace que una palabra tome el lugar del cuerpo ausente, de una desaparición: "La palabra misma se vuelve aquello que representa el sacramento en lugar del cuerpo".[3] La mística es el conocimiento espiritual que se produce, entonces, a través de la Palabra sagrada, de la Escritura. Se trata, así, de que el Verbo mismo nazca en el vacío que lo espera. Pseudo-Dionisio Areopagita, "el padre de la teología mística", tratará de hacer caminar al espíritu a través de la Escritura, quitándole sus objetos; de conducirlo a la nada de lo pensable. No se trata de dar un objeto mental a la inteligencia, sino de apuntar hacia el éxtasis fuera de toda significación recibida. La dinámica del Areopagita no obedece al principio del símbolo medieval, de tipo epifánico y ontológico, sino, más bien, a la intención de posibilitar una práctica. Nos inicia en algo extraño que no deja de sorprender y condicionar nuestras expectativas.

A partir del siglo XIII —nos cuenta Michel de Certeau—, una lenta desmitificación religiosa parece acompañarse con una lenta mitificación

[1] Ángela de Foligno (1248/1249-1309) fue beatificada en el siglo XVII. Ejerció gran influencia en autores tan diversos como Fenelon, Bossuet y Johannn Arndt. Georges Bataille se inspiró en sus escritos para componer su obra *La experiencia interior*.

[2] William Johnston, *El ojo interior del amor*, p. 16.

[3] Michel de Certeau, "*Lacan: une éthique de la parole*", en *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, pp. 168-196.

amorosa.[4] La palabra divina —que tenía también naturaleza y valor físico— se sustituye por el cuerpo amado —que no es menos espiritual y simbólico en la práctica erótica. El modo de sentir toma formas físicas, relativas a una capacidad simbólica del cuerpo más que a una encarnación del Verbo. Esta manera de sentir acaricia, hiere, recorre las gamas de las percepciones, llega a alcanzar los extremos que ella rebasa. “Habla” cada vez menos, se va trazando en mensajes ilegibles sobre un cuerpo transformado en emblema, o en un memorial grabado por los dolores del amor. La palabra queda fuera de este cuerpo, escrito pero indescifrable. Es hora de acercarnos a Ángela de Foligno.

El cuerpo de los místicos, el cuerpo de Ángela, es, a partir de aquí, nuestro texto. Es el portador de las acciones en las que se encuentra materia, tanto para construirse como para perderse. El lugar del cuerpo, el lugar donde angustias, dolores y el sentimiento de abandono nos ahogan; a pesar de que también lo es del estupefacto júbilo del amor puro, de cierta ebriedad de alegría y del grito en el caminar oscuro hacia el otro. Este lugar del cuerpo, según la respuesta de Descartes, nos permite desplazar la pregunta de saber lo que es pensar, y oponer una visión experimental, lateral, donde pensar quiere decir pasar, exceso hacia el otro, éxtasis mortal de la identidad. Y es que, el lugar del cuerpo es —como ya señalaba Derrida siguiendo a Foucault— lo otro del *cogito*.

Por razones que vamos a explicar, la experiencia femenina se destacó frente a la producción teológica y masculina, porque consideraba a la presencia como presencia del *Logos*. Así, tal y como Dionisio o Eckhart anclan su práctica apofática en la Escritura, mujeres como Ángela de Foligno o Beatriz de Nazareth utilizarán sus prácticas diarias meditativas para inscribir en los cuerpos la huella de una presencia y

[4] *Cf.* Michel de Certeau, *La fable mystique*, pp. 9-44. Entre el siglo XIII y el siglo XIV se tiende a fijar el comienzo del Renacimiento y la modernidad de Occidente. En este intervalo se produce la tecnificación de las elites y la marginalización de la mayoría de la población. Se profesionaliza la teología, se politizan las divisiones en las instancias eclesiásticas y se autonomiza el derecho secular. Es el periodo del aislamiento progresivo de la cultura y de las “devociones” rurales, en relación con la burguesía naciente de las ciudades. En el momento en que se objetivan y desmoronan los marcos de referencia, se desorbitan los itinerarios individuales. Se multiplican las corrientes “heréticas” y la obsesión por el “fin”, fin de un mundo, muertes epidémicas; exilio del sentido.

de una ausencia. Un vocabulario relativo al cuerpo deletrea al deseo, según un erotismo espiritual.

La asociación de las mujeres con un cierto tipo de mística visionaria, extática y corpórea —no sin señales de notable resistencia por parte de algunas y creo que nunca se subrayará lo suficiente—,[5] no es el resultado del descubrimiento de un universal femenino, sino de un conjunto específico de restricciones sociales y culturales que enfrentaron a finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna. Como atinadamente señala Adelina Sarrión: "La visión dualista del ser humano mantenida en la teología cristiana a partir de san Agustín de Hipona, afirma la composición del mismo por dos principios: el alma y el cuerpo, o bien, el espíritu y la carne. Esta dicotomía será utilizada para asociar a la mujer con el principio inferior al que se debe combatir y dominar: el cuerpo, la carne".[6]

A la enseñanza teológica y teórica de la Escritura y a la mediación con las instituciones ofrecidas por la figura masculina del sacerdote, se contrapone el conocimiento experiencial femenino que pasa por el cuerpo y que exige para sí el reconocimiento de su relación inmediata con lo divino. La tensión crecerá con el tiempo cuando, autorizadas por su experiencia, las mujeres decidan tomar la palabra y enseñar.

La distinción putativa entre un misticismo afectivo y afirmativo con uno intelectual o negativo, nos da pistas, entonces, de los debates acerca del valor y el papel de las experiencias visionarias y extáticas de lo divino. Antes de remarcar una diferencia entre los textos místicos apofáticos o catafáticos, debemos señalar que la distinción entre un lenguaje catafático y otro apofático y místico, ocurre muchas veces al interior del *mismo* texto. Las visiones no necesariamente eliminan la apófasis; es más, implican a veces un movimiento en el que *a través de la visión misma* se desliza una experiencia cada vez más inefable. Así, Ángela de Foligno, en una imagen bellísima, se mueve de la experiencia visionaria

[5] *Cf.* Amy Hollywood, *The soul as virgin wife: Mechtild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart.*

[6] Adelina Sarrión, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la inquisición. Siglos XVI a XIX*, p. 33.

del cuerpo de Cristo hacia la inefabilidad, a través de la oscuridad que percibe en los ojos y en el rostro del Amado.

En este sentido, a pesar de que hubo muchas mujeres que hicieron de las visiones el terreno fértil de una experiencia que se les negaba a través de las Escrituras, las visiones no son patrimonio exclusivamente femenino. No hay más que recordar a Ruperto de Deutz (1070-1135), o a Joaquín de Fiore (m. 1202), para quienes las visiones, al igual que para Hildegarda de Bingen (1098-1179), ofrecían una experiencia directa de la interpretación bíblica. Francisco de Asís (1181-1226) sufrió fenómenos físicos extraordinarios, y fue considerado el primer estigmatizado de la historia; lo curioso, además, es que sus contemporáneos lo consideraron, por lo mismo, un hombre *femenino*.[7] Ya en el siglo XII, Bernardo de Claraval, iniciador del monacato Cisterciense, fue el mayor comentador medieval del *Cantar de los cantares*, y podemos afirmar que inició y proveyó de vocabulario e imágenes a toda la tradición de la mística erótica que se despliega en los siglos XIV y XV.

Por otra parte, en el siglo XIII encontraremos a Marguerite Porete, que dejará la experiencia visionaria y erótica en aras de una unión absoluta con lo divino, que se manifestará, precisamente, a través de la aniquilación del alma. En el siglo XV "tenemos testimonios de escritoras cuya espiritualidad, sin embargo, se mueve al margen de la mística unitiva y visionaria: en Aragón, Isabel de Villena, y en Castilla, la insólita Teresa de Cartagena".[8] Incluso una figura como Meister Eckhart, a quien se ha señalado siempre como principal exponente del misticismo especulativo,[9] fue profundamente influido no sólo por Marguerite Porete, sino también por las mujeres visionarias con las que convivió y trabajó.[10] Figuras que subvierten, a través de sus palabras y de sus

[7] Ver al respecto, Grace M. Jantzen, *Power, gender and christian mysticism*, p. 190; pp.199-203.

[8] Citado en Victoria Cirlot y Blanca Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, p. 16.

[9] Ver, por ejemplo, el influyente trabajo de W. T. Stace, *Mysticism and philosophy*.

[10] *Cf.* Bernard Mc Ginn, *Meister Eckhart and the beguine mystics*; también su obra *The flowering of mysticism: men and women in the new mysticism 1200-1350*, y Amy Hollywood, en el trabajo anteriormente citado.

cuerpos, cualquiera de nuestros intentos por distinguir entre acción y contemplación, emoción y razón, cuerpo y alma.

En Ángela de Foligno encontraremos, en este sentido, la liberación del exceso de deseo y de la angustia del cuerpo ante su propia mortalidad. Y es que, la fuerza del deseo de Ángela de Foligno, su insistencia en aprender la muerte y la finitud a través de la figura de Cristo, parece desdecir la narrativa que ella misma asume. En Ángela encontramos una indeterminación entre la plenitud y la pérdida, y podemos legítimamente preguntarnos: ¿es la mística el lugar donde uno no reconoce el esquema de salvación que redime el sufrimiento humano y apunta a la inmortalidad de los cuerpos, o más bien, el lugar de la pérdida radical?

El grito y el discurso. El suceso de Asís y el memorial de Ángela de Foligno

1291, Basílica de San Francisco de Asís. Una mujer participa de la vida ritual de la Edad Media y, sin embargo, abre una brecha a través de la intensidad que el deseo provoca. Su visión tiene lugar ante el san Francisco en el seno de Cristo de Cimabue, y su grito explota en el centro ritual mismo, ante la mirada pasmada de los fieles. Ángela de Foligno, desde su lengua umbra, desgarra la historia con unas palabras ininteligibles entrecortadas por sus propios gritos. Los demás la observan estupefactos, perplejos, avergonzados. Hay quien se pregunta si no estará poseída por el diablo. Entre los presentes se hallaba fray A., o fray Arnaldo, su confesor y pariente, quien confiesa:

> Vino dicha persona, fiel de Cristo, a Asís, a San Francisco, donde yo era fraile conventual. Ella lloraba a gritos, sentada a la puerta de la iglesia. Por ser yo su confesor y consanguíneo, es decir, su principal y particular consejero, me sentía muy avergonzado de esto. Sobre todo por causa de los muchos frailes que acudían a verla vociferar. Me conocían a mí y también a ella […], avergonzado y con indignación, la esperé vociferando un poco, a cierta

> distancia de ella. Cuando dejó de gritar y vociferar, se levantó de la puerta y se dirigió a mí, pero yo apenas pude hablar serenamente. Le dije que en adelante no se atreviese a volver a Asís, pues de eso le venía aquel mal. Advertí a sus compañeros que nunca más la llevasen allí.[11]

El grito rompe la tranquilidad del lugar ritual, aquel que puede ayudar a soportar la pérdida y sustentar a la subjetividad. En el lugar ritual se abre el espacio apofático. Aquel que desdice todo aquello, imaginario o simbólico, que impide que enfrentemos cara a cara la realidad de la muerte o de los placeres profundos y los sufrimientos de un cuerpo que habla. El grito de Ángela es un acto de exceso casi animal, una trasgresión a los límites de la normalidad. El grito, provocado por un dolor intenso, amenaza con una regresión a estados prelingüísticos y preculturales, en tanto que indica la impotencia del doliente para articular su experiencia del mundo. El grito de Ángela como expresión dolorida y terrible de la ausencia en sí de lo otro. Pérdida que inscribe su huella en el alma, pero también en el cuerpo. Fray A. presiona entonces a Ángela para que le cuente los motivos por los que gritó. No sólo eso, sino que recoge al dictado la explicación de aquella extraña mujer: "Yo, fraile, habiendo regresado de Asís a nuestra tierra, de donde era también la fiel de Cristo, comencé a preguntar pidiéndole por todos los medios y modos en que la podía obligar que me dijese con toda claridad la causa y los motivos por los que había gritado y vociferado en San Francisco de Asís. Obligada por mí de esta manera, y bajo promesa de que yo no lo diría a nadie que la pudiese conocer, empezó a contármelo todo".[12]

Aquel día en Asís, le narra Ángela a fray A., que Dios había prometido hacerle sentir su presencia hasta el momento en el que entrara en la iglesia por segunda vez:

[11] El *Memorial* y las *Instrucciones* de Ángela de Foligno fueron publicadas en español con el título *Libro de la vida* (traducido por Teodoro H. Martin). Utilizo también, y así lo indico: Ángela de Foligno, *Complete Works, Libro de la vida*, *Memorial,* capítulo II, pp. 45-46.

[12] Ángela de Foligno, *Libro de la vida*, *Memorial*, p. 49, y *Complete Works*, pp. 141-142.

> Esta segunda vez, según lo dicho, apenas me arrodillé al entrar en la iglesia, vi a san Francisco pintado sobre la imagen de Cristo, (Dios) me dijo: Así te abrazaré, y aún más íntimamente de lo que puedan ver los ojos corporales. Ya es tiempo, mi dulce hija, mi templo, mis delicias, de cumplir lo que he dicho. Te privo de este consuelo pero no te abandonaré jamás, si tú me amas. Entonces aun siendo amarga aquella palabra, sentí en ella grandísima dulzura. Miraba para ver con los ojos corporales y de la mente.[13]

Después de haber visto "una plenitud, majestad inmensa, que no puedo describir", explicaba Ángela, Dios "con suavidad inmensa y delicadeza se ausentó". En ese momento, refiere ella: "comencé a gritar y a vociferar. Sin ningún reparo gritaba y exclamando decía: ¡Amor desconocido!, ¿por qué te vas? ¡Amor desconocido!, ¿y por qué, por qué, por qué?"[14] Los gritos, le contaba Ángela a fray A., se debían a la intensidad de su experiencia de Dios y a su angustia ante la ausencia: "Gran dolor me causaba quedar con vida. Se me descoyuntaban los huesos".[15]

De la sospecha inicial, de que Ángela estaba poseída por los demonios, el fraile pasó a ser su transcriptor y amanuense. A él le debemos el *Memorial*, libro donde nos cuenta retrospectivamente los diecinueve pasos previos al suceso de Asís, y los siete siguientes de los que él fue testigo. Ahora bien, no hay que mantener demasiado rígida una secuencia narrativa en torno a la que el mismo fray A. se muestra dubitativo:

> Hay que considerar aquí, que yo, fraile escribiente, con la ayuda de Dios me esforcé en continuar la materia desde el primer paso hasta el lugar que se escribe en el vigesimoprimer paso o en el final de la segunda revelación, donde fue escrito que Dios le reveló milagrosamente que todo cuanto escribimos era verdad y sin mentiras, aunque estaba mucho más lleno de lo que yo escribiera pues lo había disminuido y lo había hecho con defecto. Desde ese lugar en adelante no supe continuar la materia [...], no supe distinguir ni numerar con certeza los otros pasos, por lo que me esforcé en contar

[13] Á. de Foligno, *Libro de la vida*, *Memorial*, pp. 49-51.
[14] *Ibid.*, pp. 51-52.
[15] *Ibid.*, p. 52.

> lo que sigue en siete pasos o revelaciones, tal como yo vi a la fiel de Cristo [...], y tal como pensé que era más conveniente y adecuado hacer.[16]

La historia, nos cuenta el *Memorial*, inicia en 1285, cuando Ángela de Foligno, en torno a los cuarenta años, casada, con ocho hijos y asistida por su madre, decide, tras una gran necesidad de confesión, iniciar radicalmente una nueva vida. A lo largo de los tres años siguientes fallecen todos sus familiares (esposo, hijos, madre), lo que la lleva a peregrinar a Roma, renunciar a todos sus bienes y asociarse a los penitentes de la tercera orden franciscana. En torno a 1290 y 1291, peregrina a Asís donde, a raíz del episodio del grito, fray A. se convierte en su amanuense, hasta culminar la obra en 1296. El *Memoria*l narra, por lo tanto, los once años transcurridos desde su conversión hasta aquel año de 1296, con el grito de Asís como eje vertebrador. Junto con el *Memorial*, y bajo el título *Libro de la vida*, se editan las *Instrucciones*, un conjunto de distintos textos redactados por los discípulos del círculo de Ángela, que culmina con la emotiva narración de sus últimos momentos acaecidos en 1309.

La redacción del *Memorial* no fue fácil. Ángela no sabía escribir y hablaba en su lengua umbra. Fray A. transcribía en latín. El texto es, por lo tanto, fruto de una doble autoría: la de Ángela que habla y la del fraile que escribe: "yo, indigno escribiente, me sentí obligado por Dios a escribirlo y la fiel de Cristo se vio obligada a decirlo".[17] Oralidad y escritura, analfabetismo y alfabetismo, esa doble faz que contiene el texto en la cultura del manuscrito se expresa aquí con fuerza en una repartición de funciones. En el *Memorial* se quiso dejar constancia de lo que había aportado cada uno de los autores. A pesar del latín, la voz de Ángela suena en el texto que se ha conservado: en la sencillísima estructura sintáctica basada en la parataxis más elemental, en un estilo caracterizado por la ausencia de figuras retóricas y por el uso de negaciones puras, simples y brutales. En ella no hay voz poética, y la

[16] *Ibid*., p. 43; Á. de Foligno, *Complete Works*, p. 6.
[17] A. de Foligno, *Libro de la vida*, *Memorial*, p. 31.

inmensa potencia con la que suena el texto sólo puede explicarse a partir de la autenticidad de la experiencia: "La voz de Ángela es la primera voz italiana cuyo sonido —aunque oscurecido— llega a nosotros por el canal directo de la revelación personal y no de la leyenda piadosa".[18]

Cuando Fray A. habla de las dificultades en torno a la redacción del *Memorial*, reconoce que provenían de dos frentes. El primero, y al cual él mismo otorga mayor importancia, es de orden interno: "Era tan poco lo que yo entendía para ponerlo por escrito que me creí ser como una criba o cedazo de harina que deja escapar la harina más fina y preciosa quedándose con la más burda".[19] El segundo, de orden más bien externo: "por temor a los frailes que murmuraban de que pasase tiempo con ella en la Iglesia escribiendo me apresuraba lo más que podía".[20] Sin embargo, fray A. era especialmente cuidadoso, incluso para anotar sus incorrecciones, como el paso brusco de la tercera a la primera persona:

> Escribía con gran reverencia y temor, sin añadir nada por mi iniciativa, ni siquiera una palabra que ella no me hubiese dicho. Una vez que me retiraba de su presencia me negaba a escribir cualquier cosa. Cuando escribía sentado cerca de ella le hacía repetir muchas veces la palabra que debía escribir. Lo que yo escribí en tercera persona ella lo decía siempre en primera persona hablando de sí misma. Me ocurría escribir en tercera persona por ir más deprisa, y no lo he corregido todavía.[21]

No obstante, Ángela le reprochaba: "has escrito lo peor y lo que es nada, y no has escrito nada de lo precioso que siente mi alma".[22] Y es que, como veremos, lo que Ángela quiere comunicar es el lugar en el que los placeres y dolores del cuerpo mortal son aprehendidos en la imposible trasparencia del sujeto plenamente presente a sí mismo. Ella confiesa sinceramente ese salto, esa distancia, esa nada, que separan el latir de sus deseos, o de sus angustias, de una eventual y siempre

[18] Citado en V. Cirlot y B. Garí, *op. cit*., p. 199.
[19] *Ibid*., p. 46.
[20] *Idem*.
[21] *Idem*.
[22] *Ibid*., p. 47.

imperfecta aprehensión. Lo divino es para Ángela de Foligno un "abismo", "cosa que no tiene nombre", y desafía "el deseo de pedir más allá de ella". Aquí, "ni siquiera hay nada que balbucear. [...] No os acerquéis, palabra humana".[23]

Fray A. detalla exhaustivamente: "Aún cuando yo me había esmerado en tomar nota la oí exclamar maravillada que no reconocía en realidad sus palabras".[24] Así, si bien al final del escrito Ángela puede reconocer que fray A. escribía con verdad, y que "no había nada falso",[25] tampoco dejará de señalar: "por estas palabras me acuerdo de lo que te he dicho, pero tu escrito está muy oscuro",[26] y enfatizará: "Todo cuanto diga me parece haber dicho nada o haberlo dicho mal". Y añadió luego: "Me parece blasfemar. Me parece blasfemar el que tú me preguntes".[27]

A lo largo de todo el texto, Ángela se mueve entre la concepción salvífica de Dios y la aprehensión de una oscuridad e incognoscibilidad que parecen subvertir el concepto de Dios como la fuente omnisciente, omnipotente y plenamente presente de la trascendencia y la salvación. El significante trascendental que asegura la estabilidad del lenguaje se revela vacío. El mismo lugar donde el sentido debe ser fijado se convierte en el lugar donde es perturbado. El misticismo como búsqueda de lo absoluto, de aquello que aseguraría el significado, la estabilidad, el ser, es entonces un encuentro con el grito. Con lo que desestabiliza radicalmente al sujeto y al significado a través de un encuentro con un cuerpo crucificado que se revela, en su misma especificidad y limitación corporal, como mortal y terriblemente lacerado.

Cuerpo de Cristo. Carne de Cristo

En 1983, Leo Steinberg publicó un *tour de force*, para muchos escandaloso, intitulado *The sexuality of Christ in Renaissance Art and in*

[23] Catherine Clèment y Julia Kristeva, *Lo femenino y lo sagrado*, p. 52.
[24] Á. de Foligno, *Libro de la vida, Memorial*, pp. 46-47.
[25] *Idem*.
[26] *Idem*.
[27] *Ibid*., p. 107.

Modern Oblivion. Steinberg, tras mostrar un conjunto de pinturas pertenecientes al periodo de la Baja Edad Media y del Renacimiento, que nunca habían sido consideradas temáticamente, esbozaba la hipótesis de que los artistas hicieron de la genitalidad de Cristo el punto nodal de sus descripciones. Efectivamente, durante este periodo, florece en Occidente una atención intensa por la humanización de Dios en la figura de Cristo, que Steinberg rastrea cuidadosamente desde Agustín hasta el Renacimiento. Humanización significa ante todo encarnación, hacerse carne. Steinberg sugiere que los artistas enfatizan la figura de Cristo, especialmente en aquellas pinturas en las que él interpreta la aparición de erecciones como el símbolo último de lo que Cristo compartiría con el resto de nosotros. Lo que las pinturas representarían sería, entonces, que Cristo era totalmente masculino en género y sexualidad, lo cual se vería reflejado incluso en los movimientos involuntarios de la misma. Cristo representaría la totalidad de lo que somos y, por supuesto, en este sentido, la redención de nuestra naturaleza sexual, mas no de nuestros actos sexuales.

Pese a la fuerza del argumento de Steinberg, coincido con Caroline Walker Bynum,[28] en que el cuerpo de Cristo es un símbolo mucho más complejo —polisémico dirían los antropólogos— de lo que aparentemente y a primera vista uno se podría percatar. Es indudable que, para muchas mujeres del siglo XIII, la humanidad de Cristo era pensada precisamente como carne, y que su incorporación con el cuerpo de Cristo, a menudo era pensada como carne que se incorpora a la carne. No era extraño, entonces, que una gran cantidad de mujeres que ayunaban (de la comida profana), sintieran autentica glotonería por la Eucaristía (la comida sagrada). Por su parte, Rudolph Bell y Walker Bynum, en sus respectivos trabajos, han mostrado cómo, a través del control de la comida, las mujeres trataban de sustituir la imposibilidad de tener el control sobre su propio cuerpo y subrayar el lugar donde éste pudiera ser abrazado como punto de intersección con lo divino.[29]

[28] *Cf.* Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, pp. 79-119.

[29] *Cf.* Rudolph Bell, *Holy Anorexia*; también Caroline Walker Bynum, *Holy feast and Holy Fast: the religious significance of food to medieval women*.

Para Ángela, por ejemplo, la Eucaristía: "sabe a carne pero con otro gusto muy delicioso".[30] La eucaristía es la manera material de incorporar la carne y la sangre de Cristo al interior de uno mismo. Ahora bien, este cuerpo y esta sangre se relacionan fundamentalmente con el sacrificio y la pasión. Así, la visión de la hostia se relaciona frecuentemente con la de la carne torturada del crucificado: "[Ángela] entendió que Dios le decía: muchos son los que me hieren y hacen chorrear sangre de la espalda. Veía y entendía que la sagrada hostia, que el sacerdote había partido, le dirigía aquella palabra".[31]

Otra manera de incorporar la figura de Cristo era, por supuesto, y aquí coincido con Steinberg, a través del erotismo. Aunque muchos estudiosos han hablado de la "sublimación" del deseo sexual, no me parece el término apropiado. Recordemos el famoso éxtasis del sábado santo que vimos anteriormente —en una de las visiones de Ángela—, un Cristo-hombre es erotizado y amado. Como Grace Jantzen ha señalado, no se trata aquí tanto de traducir el deseo sexual a otra cosa como no sea simplemente de dejarlo libre.[32] Este cuerpo de Cristo es, al igual que en la Eucaristía, el cuerpo herido del crucificado. Nos dice Ángela: "Una vez durante las vísperas estaba yo mirando la cruz, contemplando el crucifijo con mis ojos corporales y de repente se inflamó de amor mi alma. Todos los miembros del cuerpo disfrutaban con extremado gozo. Yo veía y sentía que Cristo en mi interior abrazaba al alma con el mismo brazo que había sido crucificado".[33]

A veces, incluso el sufrimiento y el éxtasis se unen, y la corporalidad en la que Ángela se sumerge es el dolor y el gozo de un cuerpo mortal, para el que no hay palabras: "Todos los miembros tienen la sensación de desligarse y así quiero estar yo. Todos sienten el mayor gozo posible. Suenan cuando se descoyuntan".[34]

Y, sin embargo, el cuerpo torturado de Cristo no es siempre, ni necesariamente, visto como el de un varón. Es más, adopta una imagen

[30] Á. de Foligno, *Libro de la vida*, *Memorial*, p. 90.
[31] *Ibid*., p. 110.
[32] G. M. Jantzen, *op. cit*., p. 145.
[33] Á. de Foligno, *Libro de la vida*, *Memorial*, p. 80.
[34] *Ibid*., p. 65.

femenina. En la Baja Edad Media, la carne sangrante del crucificado se asocia al cuerpo femenino. Un cuerpo que también sangra, que sufre al dar vida y que puede ser alimento para los otros.[35] Cristo era la única persona de la trinidad que tenía cuerpo; y el cuerpo era el principio material que se asociaba a la mujer, según el dicho de la Patrística: "El espíritu es a la carne como el hombre a la mujer".[36] Los textos y el arte medieval describen a la Iglesia como el cuerpo de Cristo; *eclessia* era un sustantivo femenino cuya personificación alegórica era, por supuesto, una mujer. Además, el cuerpo de Cristo procedía del de una mujer: María, porque no había tenido padre humano. En este sentido, no se trataba únicamente de Cristo encarnado en la carne de una mujer, sino de que la carne de Cristo hacía cosas femeninas: sangraba, alimentaba y daba vida. William de St. Thierry dirá: "son tus pechos, o eterna sabiduría, los que nutren la infancia de tus pequeños. [...] No fue la más pequeña de las razones de tu encarnación, el que tus hijitos de la Iglesia que todavía necesitaban tu leche antes que alimentos sólidos te encontraran en una forma no extraña a su naturaleza".[37] Juliana de Norwich o Marguerite de Oingt asemejarán el dolor del crucificado al de la mujer que pare: "Mi dulce Señor [...] ¿no eres tú acaso mi madre y más que mi madre? A la hora del parto estabas en el lecho de la cruz y tus nervios y tus venas se rompieron. No es extraño que tus venas estallaran cuando en un solo día diste a luz a todo el mundo".[38]

Las místicas del siglo XIII imitaron a Cristo en sus cuerpos, pues el cuerpo de Cristo, que sangraba, sufría y alimentaba, era comprendido como análogo al de ellas, por su misma vulnerabilidad. En su obra *Jesús as Mother*, Walker Bynum, tras un recorrido exhaustivo por los textos y por la evidencia iconográfica, señala cómo la herida del costado

[35] *Cf.* Caroline Walker Bynum, *Jesus as mother: Studies in the spirituality of the High Middle Ages*; también Linda Lomperis y Susan Stanbury, eds., *Feminist Aproaches to the body in medieval literature,* y Barbara Newman, *From virile woman to woman Christ. Studies in medieval religion and literature*.

[36] *Cf.* Kari Elisabeth Borrensen, *Subordination and Equivalence: the nature and role of women in Augustine and Thomas Aquinas*.

[37] *Cf. The Works of William of St. Thierry*, vol. 1: *On contemplating God*, pp. 152-153.

[38] Marguerite D'Oingt, *The Writtings of Margaret of Oingt, medieval priores ad mystic*, p. 77; *cf.* tambien Julian of Norwich, *Showings*.

de Cristo, a través de la cual muchas de estas mujeres bebieron, podría ser entendida como un pecho materno. Ángela nos narra: "Me llamó entonces y dijo que con mis labios tocase la llaga de su costado. Me parecía ver allí y beber la sangre que brotaba de la herida",[39] y más adelante señalará: "De repente apareció en torno al bendito Jesús una multitud de hijos de esta *Santa Madre*. El bendito Jesús abrazaba con mucho amor a cada uno y tomándoles entres sus manos los acercaba para que bebieran de la herida de su costado, [...] aparecían con los labios enrojecidos por la sangre y algunos, conforme a los grados supradichos, con toda la cara ensangrentada".[40]

Sin embargo, el cuerpo de Cristo, ese cuerpo-comida, ese cuerpo-amante, ese cuerpo-madre, ese cuerpo que es alimento, varón y hembra, se asocia, casi siempre, a la imagen del crucificado. Es decir, más allá de distinciones sexuales o genéricas, se pretende enfatizar, antes que nada, la vulnerabilidad de la carne. Esta insistencia en el cuerpo que sufre es, ante todo, un esfuerzo por sumergirse en lo profundo de la humanidad de Cristo, justo en el momento donde más palpable y más terrorífica se hace ésta: en la muerte. La sangre, en este sentido, es fuertemente destacada como sufrimiento. Es el dolor de Cristo, su sangre, lo que podría —y ya veremos por qué, o si sí podría, en el caso de Ángela— dar significado salvífico a lo que compartimos con él. Y lo que compartimos —pese a lo que Steinberg parece creer— abraza y va más allá de la genitalidad y de la naturaleza sexual. Es el hecho de que somos carne mortal y finita, que podemos ser heridos, que sufrimos, que morimos. Parece que los textos que se escribieron en torno al siglo XIII y XIV hacen hincapié en esta idea, y asocian lo humano con la carne vulnerable de Cristo, más allá de su masculinidad. La vulnerabilidad es, en este periodo de la Baja Edad Media, subrayada como el horizonte común de todos los seres humanos.[41] Ahora nos toca ver hasta qué punto es éste el horizonte de Ángela de Foligno.

[39] Á. de Foligno, *Libro de la vida, Memorial*, p. 37.

[40] *Ibid*., p. 142.

[41] *Cf*. C. Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption*…, pp. 116-117; también Philippe Ariès, *Westtern attitudes toward death from the middle ages to the present*.

Memoria y meditación

A lo largo de los veintiséis pasos donde Ángela se esfuerza en explicar la transformación de su alma, podemos percibir una distinción fundamental. Así, después de haber enfatizado el papel del sufrimiento en su experiencia, y su relación con la encarnación y la pasión de Cristo, describe el movimiento desde ese objeto centrado y esa relación amorosa cargada de deseo, hasta el encuentro con una oscuridad en la que es transformada en no-amor: "Allí yo no veía al Amor. Perdí entonces al Amor y me hice no amor".[42] Ángela se siente entonces en el abismo:

> Cuando estoy en aquella tiniebla no me acuerdo de ninguna humanidad ni de Dios-hombre ni de cosa alguna que tenga forma, y sin embargo, no viendo nada lo veo todo. Apartándome de lo antes dicho o quedándome con ello veo a Dios-hombre. Él atrae el alma con tanta mansedumbre que dice a veces: tú eres yo, y yo soy tú. Veo sus ojos y su rostro tan apacibles y en disposición de abrazarme. Lo que resulta de aquel rostro y de aquellos ojos es lo que he visto, que veo tiniebla. Eso viene de dentro y tanto me deleita que no puedo contarlo. Estando en Dios-hombre mi alma vive. En esta visión de Dios-hombre estoy mucho más que en lo otro con tiniebla. En la visión de Dios-hombre el alma vive. Pero lo de la tiniebla atrae al alma todavía mucho más, sin comparación, que la visión de Dios-hombre.[43]

¿Qué es lo que nos dice Ángela? Uno diría que trata de articular una relación entre su experiencia de unidad con Cristo a través del sufrimiento, y aquella experiencia de la tiniebla, de la oscuridad divina y, finalmente, de la nada, del desconocimiento. Así, nos señala que hay una relación entre ambas experiencias, aunque el vínculo no queda claramente dilucidado. Sin embargo, podríamos pensar que, cuando nos explica que ve la oscuridad en los ojos y en la cara de Cristo, nos está sugiriendo una conexión causal entre su meditación e identificación con la pasión y su experiencia de la disolución de sí y del otro, en una

[42] Á. de Foligno, *Libro de la vida*, *Memorial*, p. 105.
[43] *Ibid*., p. 107; Á. de Foligno, *Complete Works*, p. 205.

oscuridad extática: "Lo que resulta de aquel rostro y de aquellos ojos es lo que he visto, que veo tiniebla". Parece haber una correlación entre el éxtasis ante el objeto y ante el vacío. Es como si el sufrimiento extremo del cuerpo crucificado lo hiciera desdibujarse, perderse. Ahora bien, podemos preguntarnos: ¿sólo la víctima se pierde?, ¿qué sucede con el que la contempla?

En su interesante estudio de las prácticas bajomedievales, y de su relación con la literatura visionaria, Denise Despres ha detallado la manera en que la literatura devocional franciscana abogaba por una forma de meditación sensible, de carácter penitencial y participativo.[44] Para los franciscanos, la contemplación era una forma de acción y de vivir de acuerdo con la vida de Cristo. Contemplación y acción, desde esta perspectiva, no eran antitéticas. Más aún, la meditación de la vida de Cristo conducía a la identificación sensible de su sufrimiento, de ahí a la verdadera contrición —el componente emocional— y a la realización de las acciones morales suscitadas a raíz de ésta. Entonces, la meditación era, como Mary Carruthers muestra brillantemente en su estudio acerca de la cultura temprana del monacato que vería nacer a los franciscanos,[45] un arte de la memoria, de la memorización. De este modo, la práctica meditativa sería un tipo de memoria que generaría emociones que, a su vez, facilitarían el proceso de rememoración. El comienzo de la vida meditativa era a menudo entendido por los franciscanos y por la audiencia a la que ellos se dirigían —entre quienes se encontraba Ángela— como un proceso de inculcación de culpa y de contrición que llevaría a prácticas más intensas de meditación —incluyendo acciones imitativas de Cristo—, a través de las cuales la culpa sería expiada. Esta forma de trabajo, por medio de la memoria y de una práctica meditativa exegética, es crucial para comprender a Ángela de Foligno, tanto en su originalidad como en su enraizamiento dentro de una tradición concreta.

[44] Denise Despress, *Ghostly sights: visual meditation in late medieval literature*.

[45] Mary Carruthers, *The craft of thought: Meditation, rethoric and the making of images, 400-1200*.

Robyn O'Sullivan ha mostrado, en su estudio dedicado a una comparación entre el libro de Ángela y las *Meditaciones de la vida de Cristo*, obra del último periodo del siglo XIII, los acercamientos y divergencias de Ángela con los franciscanos.[46] Ahora bien, los autores franciscanos, que fueron sus contemporáneos, aconsejaban al cristiano la identificación con varios de los testigos de diversos eventos de la vida de Jesucristo, con la finalidad de recrear con la imaginación los momentos cumbres narrados en los Evangelios; Ángela pasará, en los primeros pasos de su *Memorial*,[47] de una afinidad inicial con san Juan, o con la Virgen María, a una con el mismo Cristo. Es más, podemos decir que, en su deseo de una unión profunda con Cristo y la divinidad —deseo reflejado en su práctica meditativa—, Ángela elude la brecha entre quien observa y lo observado. Las prácticas corporales externas inculcan ciertas formas de subjetividad interior. Así, sus descripciones del sufrimiento de Cristo no son sino un intento para explorar totalmente las torturas que sufrió Cristo, con la finalidad de hacer vivo y patente su sufrimiento para sí misma, pero también para otros:

> Una vez pensaba en el gran dolor que Cristo soportó en la cruz y pensé en los clavos que había oído decir que eran los clavos que se habían llevado carne de las manos y de los pies en el madero. Y deseaba ver al menos aquellos pedacitos de la carne de Cristo que los clavos habían incrustado al madero. Entonces me sobrevino tan gran dolor por aquella pena de Cristo que no pude mantenerme en pie, me incliné y quedé sentada con la cabeza entre los brazos que había dejado caer hacia el suelo. Entonces Cristo me mostró su garganta y sus brazos.[48]

Hay que señalar aquí que Ángela no medita acerca de la figura del cuerpo crucificado de Cristo; va más allá. Nos habla de los pedazos de carne de su cuerpo lacerado. La brecha que la separa a ella como

[46] Robyn O'Sullivan, "Mimesis, Exegesis and the deconstruction of the self", en Bernard Mc Ginn, ed., *33d Iternational Conference on Medieval Studies*.
[47] *Cf.* Á. de Foligno, *Libro de la vida*, *Memorial*, p. 37.
[48] *Ibid*., p. 54.

observadora del objeto de su contemplación se disipa en la fragmentación del cuerpo de Cristo. La atención a los fragmentos del cuerpo del otro provoca que ella moldee su propio cuerpo en el patrón cruciforme del tormento de Cristo: "parecía en cuerpo totalmente transformado en los dolores de la cruz. Se mostraba herida con dardo mayor aún al ver el cruel desencajamiento de todas las coyunturas, ligamentos, y unión de los miembros. Quedaban todos los nervios más dolorosamente descompuestos que por la vista de las heridas abiertas".[49] A través de la recreación imaginaria del sufrimiento de Cristo, Ángela se mueve de la identificación sensible con aquel cuerpo sufriente, hasta la incorporación de aquel cuerpo dentro del suyo.

Ángela se identifica completamente con la angustia del crucificado. Su sufrimiento ante la vista de la cruz, como nos recuerda insistentemente en los primeros pasos de su libro, es inmediato e inevitable, hasta el punto de que: "cuando veía en pintura algo de la Pasión apenas podía mantenerme en pie, me dominaba la fiebre y caía enferma".[50] Y es que tal vez para nosotros hoy, las representaciones de la cruz son meras imágenes, signos icónicos en los que no hay continuidad material entre la representación y lo representado. Sin embargo, desde una óptica medieval, la crucifixión era tan real como un evento histórico, o como un suceso que continuamente era revivido a través del sacrificio de Cristo en la Eucaristía. Además, la presencia de Cristo en la Eucaristía se extendió, por lo menos, en amplios sectores populares, en donde ciertas imágenes eran experimentadas con un arrobamiento surgido del cuerpo del Dios sufriente.[51] Estas imágenes fueron entendidas, en la Edad Media, de maneras que sugieren una continuidad entre el cuerpo sufriente de Cristo y su representación pictórica. Así, al mismo tiempo en que Hadewijch de Amberes tenía una visión de Cristo mientras recibía la Eucaristía, las monjas dominicas del siglo XIV veían la imagen del crucificado tratando de abrazarlas;

[49] *Ibid*., pp. 141-142.

[50] *Ibid*., p. 40.

[51] No sólo en la Edad Media. En 1920, en Limpias, pueblo de la provincia española de Santander, el Cristo de la iglesia local se hizo famoso por revivir todos los viernes la agonía en la cruz, desatando oleadas de peregrinaciones. *Cf*. William A. Christian, *Las visiones de Ezquioga*.

y Juliana de Norwich describirá sus visiones de la carne sangrante y sufriente de Cristo mientras meditaba observando un crucifijo que tenía frente a su lecho de enferma.

Los teólogos podían insistir todo lo que quisieran en que las representaciones de Cristo no compartían su presencia divina. Los textos e imágenes medievales sugieren otra cosa. Las representaciones pictóricas eran consideradas por muchos como un medio a través del cual Dios se hacía presente en el mundo.[52] La imagen santa del crucificado era el cuerpo divino, el verdadero Dios encarnado. Es aniquilándose en la criatura como este Dios tiene cierta probabilidad de hacerse ver. Aniquilarse, es decir, encarnarse, convertirse en cuerpo, en un individuo real, de pies y manos atravesados por clavos, de un costado abierto por la lanza, cuerpo muerto, inmovilizado, plasmado cada vez con mayor realismo.

Esta identificación de Ángela con la cruz se va haciendo cada vez más profunda hasta que, como ella nos dice, queda permanentemente inscrita en su corazón. "Cuando yo pasaba delante de alguna cruz donde estaba pintada la Pasión, me parecía que allí no había nada pintado en comparación con la grandísima pasión, la cual le fue hecha en verdad y la cual *me había sido mostrada e impresa en el corazón*".[53] En las visiones de Ángela influye el realismo de los modos de meditación visual del franciscanismo; pero podemos ver un auténtico adelanto estético del último gótico en la representación detallista y veraz del cuerpo de Cristo: "Apareció la imagen del bendito Dios-hombre crucificado, como si de nuevo le hubieran bajado de la cruz; su sangre aparecía reciente, roja, saliendo por las heridas como si inmediatamente antes hubiera brotado de ellas. Se veía descoyuntamiento de la composición y unión de todas las junturas de aquel bendito cuerpo, debido al cruel estiramiento y tirones horribles".[54]

En la meditación de Ángela, acerca de la Pasión, puede observarse su propia pretensión: al identificarse ella misma en Cristo, potencial-

[52] Al respecto, *cf.* Jeffrey Hamburger, *Nuns as artists: the visual culture of a medieval convent*; también, *cf. The visual and the visionary: art and female spirituality in late medieval Germany*.

[53] Á. de Foligno, *Libro de la vida*, *Memorial*, p. 69.

[54] *Ibid.*, pp. 141-142.

mente comparte también la actividad redentora. Entonces, su meditación sería salvífica; no sólo para sí, sino para los otros. Sin embargo, a la luz de todo su itinerario, puede percibirse también como una muestra de su propio deseo de disolver su yo, de aproximarse a la muerte y de abrirse a las heridas que laceran, heridas requeridas para la comunicación, a través de una proyección en el otro; en este caso, Cristo. Desde esta última perspectiva, lo central acerca de la cruz no sería *quién* está en ella ni la naturaleza salvífica de su sufrimiento, sino, más bien, el sufrimiento mismo, que sirve como la imagen proyectada, por medio de la cual el sujeto experimenta su propia disolución. Ya hemos visto cómo el cuerpo polisémico de Cristo apuntaba finalmente a la vulnerabilidad de la carne mortal, y cómo esa vulnerabilidad permitía la identificación con esa carne sangrante, nutricia y finita. La visión del cuerpo torturado de Cristo serviría como dramatización y conduciría a la disolución del yo y al éxtasis ante el vacío. Así, se produciría un movimiento que iría del éxtasis ante el objeto, paralelo a las meditaciones de Ángela acerca de la figura de Cristo, hasta ese éxtasis ante el vacío, que sería análogo a la vivencia de Ángela en cuanto a la oscuridad de lo divino.

Las prácticas meditativas de Ángela se deslizan por la memoria narrativa, para provocar, gracias a la recreación imaginaria, el sufrimiento emocional, sensorial y el horror ante una pérdida catastrófica —en este caso la muerte de Dios en la cruz. La memoria medieval hace de un suceso históricamente distante —aunque cosmológica y soteriológicamente central—, uno propio; induce algo semejante al recuerdo traumático de hechos que no le han ocurrido al sujeto sino a Cristo. Ángela se centra en detalles terribles de la crucifixión, en los que recrea literalmente, tanto física como psíquicamente, la experiencia del sufrimiento del Dios-hombre. Ella misma apuntará al hecho de que sus respuestas emotivas y viscerales se convierten en involuntarias e inevitables. Este tipo de contemplación genera, entonces, la culpa del superviviente: “yo le había crucificado” —nos dirá Ángela—[55] y con ella la contrición y los actos penitenciales que permitirán —en teoría— calmar la culpa.

[55] *Ibid.*, p. 35.

Así, Ángela de Foligno se mueve de la intensa compasión inicial hacia el sufrimiento de Cristo, hasta desear no ser un mero testigo, sino ser partícipe de ese sufrimiento, incluso intensificado: "Pedía yo a Cristo me concediera la gracia de que, pues él fue crucificado sobre un madero, a mí me crucificasen en una roca o cosa muy despreciable. Y pues yo no era digna de morir como murieron los santos, me diese la muerte más despreciable y de largo martirio. No podía yo imaginar muerte tan vil y deshonrada como la deseaba".[56]

Este deseo, sin embargo, será respondido en un nivel espiritual, haciendo el sufrimiento del alma de Ángela un objeto de contemplación para el lector, quien se involucra en un juego donde se identifica con la contradicción sentida, con el dolor: "En cuanto a los tormentos del alma que le causaban los demonios no hay semejanza mejor para explicarlo que la de un hombre colgado por el cuello, el cual, atadas las manos a la espalda y vendados los ojos, suspendido por una cuerda permaneciese con vida sobre la horca, sin auxilio, sin ayuda ni remedio de ninguna clase".[57]

Los sucesivos recuentos de Ángela acerca de un sufrimiento que llega hasta la abyección, y su deseo por el dolor y la muerte, sugieren la viabilidad de que la imagen del Cristo sufriente no sería sino una proyección, a través de la cual el sujeto experimentaría su propia aniquilación. Ángela parece tender menos hacia una recuperación que se haría posible a través de la narrativización —en este caso la narrativa soteriológica del cristianismo—, que a una disolución deseada del yo, "más allá del principio del placer". Sin embargo, se podría argumentar que la narrativa cristiana parecería permitir ambas cosas: Ángela se pierde en Cristo y, compartiendo su sufrimiento, redime su culpa y la del mundo. En cuanto a esto, el *Memorial* se nos presenta extremadamente ambiguo.

Efectivamente, una característica central de la memoria traumática es la pérdida de un marco narrativo que dé sentido. Este quebranto no está presente en muchos de los textos meditativos de los franciscanos

[56] *Ibid.*, p. 59.
[57] *Ibid.*, pp. 99-100.

—contemporáneos de Ángela—, puesto que la narrativa salvífica es el escenario en el cual son representadas la muerte y la resurrección de Jesús. Por lo tanto, las prácticas que inducen al creyente a experimentar el sufrimiento de Cristo pretenden redirigir ese sufrimiento provocado en torno a una cierta narrativa y a un cierto fin salvífico. Las técnicas medievales de meditación, como ya he dicho, inducían a algo análogo a la memoria traumática; es decir, hacían visceral la muerte catastrófica de Dios en la cruz, sólo para relocalizar y redefinir la respuesta corporal dentro de los términos de la historia de la salvación.

Así, la cuestión central que plantea el texto de Ángela es si, en su caso, la representación de la catástrofe de la muerte divina en la cruz no acaba por sobrepasar la historia de redención, que enmarca su práctica meditativa. Recordemos la sobriedad del Cristo muerto de Holbein, encerrado en un espacio opresivo, donde no se insinúa ninguna salida para ascender a un más allá ausente; o la impresión que suscitó en Dostoievski la contemplación de este cuadro, descrita por uno de sus personajes en *El idiota*. El cristo de Holbein no parece contener promesa alguna de redención. Incluso se diría que ha sido abandonado por sus discípulos. Cristo es un cadáver despiadadamente real, como el cuerpo yacente representado por Mantenga, tan obscenamente anatómico que podría figurar en el depósito de la Morgue.

Como el Cristo de Holbein, el texto y las imágenes de Ángela forzarían al espectador o lector a reconocer —recordar— la catástrofe real que esconde la memoria narrativa en la que se sostiene toda ilusión de totalidad, de unidad; y que, en una crítica radical a toda pretensión de representación, se niega a dejarse asimilar, ni siquiera bajo la imagen del Dios-hombre: "Salí y fuera estoy de aquellas cosas que había tenido anteriormente en que solía deleitarme, es decir, la vida y humanidad de Jesucristo, la consideración de la profundísima sociedad tan amada eternamente por Dios Padre que le dio a su Hijo", nos dice Ángela. Y añade:

> Yo estaba habituada a deleitarme profundamente en ello, es decir, en el desprecio, en el dolor y pobreza del hijo de Dios, y en la cruz, que acostumbré a tener por lecho de descanso. Me han sacado de aquel anterior modo de ver con tanta unción y somnolencia que de ningún

> modo me di cuenta. Sólo ahora lo noto, al ver que ya no tengo aquellas cosas, porque en la cruz, donde hallaba tanto deleite que era mi reposo y mi lecho, ya no encuentro nada. En la palabra del hijo de Dios ya nada hallo, ni en nada de cuanto se pueda nombrar.[58]

La crítica a la representación alude a la imagen misma de la tiniebla: "De este modo me han sacado de ver a Dios en la tiniebla donde estaba habituada a deleitarme".[59] Lo divino aquí es "nada que tenga un nombre".[60] La nada desconocida de Ángela de Foligno. "Si iba a ser condenada no me causaría sufrimiento alguno", [61] añadirá ella. Es la ausencia de Dios; en tanto que Dios es aquello que da razón, orden y coherencia a la vida humana: "No me deleito menos en Dios viendo y comprendiendo a un demonio y a un adúltero que viendo y comprendiendo a un ángel bueno o a una obra buena".[62] Lo divino —como la muerte— es aquello que está más allá del significado, la instrumentalidad, el pensamiento, o la salvación: "nunca el corazón puede en manera alguna llegar hasta allí. Ni tampoco puede decir absolutamente nada, pues no es posible hallar con qué decirlo o indicarlo. Por eso, mi corazón no puede en lo sucesivo llegar a entender nada de él, ni siquiera a imaginarlo",[63] señala Ángela al final del *Memorial*, precisamente al hablar de su "pleno conocimiento de la verdad". Pero, ¿qué plenitud es ésta?, ¿qué verdad?, ¿será que los místicos se mueven más allá de Dios, sin saberlo? Y, ¿qué significa conocer, si estás en el reino de lo incognoscible? En Ángela de Foligno pareciera que la experiencia mística se convierte en *experiencia de la no experiencia*. ¿Sobreplenitud, o pérdida? No puedo, finalmente, decidir si la negatividad de ese más allá resulta de un exceso de presencia, o de un exceso de ausencia, de la plenitud o de la pérdida. Pero, ¿no será que lo verdaderamente excesivo, lo es porque excede precisamente esta distinción?

[58] *Ibid*., pp. 112-113.
[59] *Idem*.
[60] *Ibid*., p. 115; Á. de Foligno, *Complete Works*, p. 295.
[61] *Ibid*., p. 82.
[62] *Ibid*., p. 113.
[63] *Ibid*., p. 114.

Bibliografía

ARIÈS, Philippe, *Westtern attitudes toward death from the middle ages to the present*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.

BELL, Rudolph, *Holy Anorexia*. Chicago, University of Chicago Press, 1985.

BORRENSEN, Kari Elisabeth, *Subordination and Equivalence: the nature and role of women in Augustine and Thomas Aquinas*. Washington, D. C., Washington D. C. University Presss of America, 1989.

CARRUTHERS, Mary, *The craft of thought: Meditation, rethoric and the making of images, 400-1200*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

CERTEAU, Michel de, "*Lacan: une éthique de la parole*", en *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. París, Gallimard, 1987.

CERTEAU, Michel de, *La fable mystique*. París, Gallimard, 1982.

CHRISTIAN, William A., *Las visiones de Ezquioga*. Barcelona, Ariel, 1996.

CIRLOT, Victoria y Blanca Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona, Martínez Roca, 1999.

CLÈMENT, Catherine y Julia Kristeva, *Lo femenino y lo sagrado*. Madrid, Cátedra, 2000.

D'OINGT, Marguerite, *The Writtings of Margaret of Oingt, medieval priores ad mystic*. Cambridge, D. S Brewer, 1990.

DESPRESS, Denise, *Ghostly sights: visual meditation in late medieval literature*. Norman, Oklahoma, Pilgrim Books, 1989.

FOLIGNO, Ángela de, *Complete Works*. Nueva York, Paulist Press, 1993.

FOLIGNO, Ángela de, *Libro de la vida, Memorial*. Trad. de Teodoro H. Martin. Salamanca, Sígueme, 1991.

HAMBURGER, Jeffrey, *Nuns as artists: the visual culture of a medieval convent*. Berkeley, University of California Press, 1997.

HOLLYWOOD, Amy, *The soul as virgin wife: Mechtild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*. Indiana, University of Notre Dame Press, 1995.

JANTZEN, Grace M., *Power, gender and christian mysticism*. Cambridge University Pres, 2000.

JOHNSTON, William, *El ojo interior del amor*. Madrid, Paulinas, 1989.

LOMPERIS, Linda y Susan Stanbury, eds., *Feminist Aproaches to the body in medieval literature*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993.

MC GINN, Bernard, *Meister Eckhart and the beguine mystics*. Londres, Continuum, 1994.

MC GINN, Bernard, *The flowering of mysticism: men and women in the new mysticism 1200-1350*. Nueva York, Crossroads, 1998.

NEWMAN, Barbara, *From virile woman to woman Christ. Studies in medieval religion and literature*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993.

O'SULLIVAN, Robyn, "Mimesis, Exegesis and the deconstruction of the self", en Bernard Mc Ginn, ed., *33d Iternational Conference on Medieval Studies*. Kalamazoo, Cistercian Publications, 1998.

SARRIÓN, Adelina, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la inquisición. Siglos XVI a XIX*. Madrid, Alianza, 2003.

STACE, W. T., *Mysticism and philosophy*. Los Ángeles, Jeremy P. Tarcher, 1960.

The Showings of Julian of Norwich. Nueva York, Paulist Press, 1990.

The visual and the visionary: art and female spirituality in late medieval Germany. Nueva York, Zone Books, 1998.

The Works of William of St. Thierry, vol. 1: *On contemplating God*. Cistercian Fathers Series, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1989.

WALKER BYNUM, Caroline, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. Nueva York, Zone Books, 1992.

WALKER BYNUM, Caroline, *Holy feast and Holy Fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley, University of California Press, 1987.

WALKER BYNUM, Caroline, *Jesus as mother: Studies in the spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley, University of California Press, 1982.

Huellas cruzadas: los *siddhas* en tradiciones hinduistas y tibetana

ELSA CROSS
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Entre algunos principios que comparten el hinduismo y el budismo se encuentra la tradición de los linajes de maestros espirituales o *gurus*, y muchos aspectos relativos a la relación *guru*-discípulo.

El budismo tibetano, en particular, está totalmente imbuido de elementos hinduistas. Hay ocasiones en que si se cambiara, en algunas de las escrituras tántricas, el nombre del Buddha por el de Śiva, no sabríamos que no estamos leyendo un texto shivaíta sino budista, pues pareciera que se trata de tradiciones paralelas; en realidad lo son. Personajes como Matsyendra, que en el Tíbet es Lui-pa o Minapa, o bien, su discípulo Gorakh o Gorakṣa, son cabezas de varias tradiciones de *siddhas* o seres iluminados, de diversas corrientes de yoga, tantra e incluso alquimia, igualmente importantes entre los hindúes y los budistas tibetanos.[1]

Keith Dowman, en su compilación titulada *Masters of Mahāmudrā*, donde refiere las historias de los legendarios ochenta y cuatro *siddhas* budistas, dice, refiriéndose a cultos de Nepal —muy próximo al Tíbet—, lo siguiente: "Es muy posible que el ambiente tántrico que existe hoy en Nepal tenga sus raíces en el Tantra no sectario de la India de los Siddhas: los tántricos śaiva [shivaítas] y bauddha [budistas] adoran al mismo dios, con diferentes nombres, en el mismo templo, y el pueblo indígena newari no ve diferencia substancial entre los senderos śaiva y bauddha".[2]

Aunque ha habido mutuas descalificaciones entre shivaítas y budistas, al declarar que, por una u otra carencia, los de la otra corriente no

[1] Ver a este respecto los dos excelentes libros de Adrián Muñoz, *La piel de tigre y la serpiente* y *Radiografía del haṭhayoga*.

[2] Keith Dowman, *Masters of Mahāmudrā*, p. 84.

podrán alcanzar el grado más alto de iluminación, lo cierto es que las experiencias que se describen en las dos tradiciones son similares.

Aunque hay diferencias conceptuales básicas que volverían imposible un intento de asimilación de una de estas escuelas a la otra, los puntos que tienen en común son muy numerosos; por ejemplo, la idea de que la ignorancia o el deseo, que surge de ella, son la causa del sufrimiento humano; aquella de que el mundo fenoménico, que es impermanente y tiene por eso mismo una calidad ilusoria; también consideran que el ser humano debe desprenderse de todo apego por aquello que es transitorio, y de toda identificación de sí mismo con su ego personal; asimismo comparten la idea de que cuando esto se logra es posible alcanzar el estado de liberación o iluminación definitiva, llámese *mokṣa*, *nirvaṇa* o *samādhi*, y de que esta liberación significa quedar libres de las ataduras de la ignorancia, el sufrimiento y el ciclo de reencarnaciones, que gira inacabablemente en la rueda del *karma*; finalmente, coinciden en la idea de que el logro último implica la disolución del ego individual, ya sea fundiéndose en el Absoluto, como en el hinduismo, o disolviéndose en el Vacío, como en el budismo.

Esto último, sin embargo, apunta a una diferencia radical: ahí donde el hinduismo habla del Ser, del Absoluto supremo, Brahman, o Parabrahman, o Paramaśiva, o Narāyāṇa, como el substrato último y único de toda existencia y de toda no existencia, idéntico al Ser interior o espíritu de cada ser humano, el budismo postula como realidad última el Vacío. Su planteamiento es *an-ātman*, es decir, no reconoce ningún *ātman*, ningún Ser, ni individual ni absoluto, ni tampoco ningún substrato real de los fenómenos.

Aunque un simple guiño de la lógica nos sugiere que lo infinitamente vacío no es quizá muy distinto de lo infinitamente lleno, y que todo ese debate tal vez se reduzca a un problema de términos, las enseñanzas de las dos escuelas estructuran planteamientos muy distintos, que tienen numerosas implicaciones en lo que se refiere a las disciplinas respectivas y a la *sādhanā* o las prácticas espirituales.

Tanto el hinduismo como el budismo no son sólo tradiciones religiosas, sino que poseen numerosas escuelas filosóficas, yóguicas y tántricas. En los sistemas filosóficos hay gran rigor y elaboración teóricos, y es

posible encontrar, en una y otra tradición, escuelas de lógica y epistemología —con rasgos muy diferentes de las escuelas occidentales—, lo mismo que corrientes estéticas y tratados de poética y de música, entre muchas otras cosas. Las huellas de las dos tradiciones se entrecruzan tantas veces que con frecuencia es difícil distinguirlas y saber qué concepto, técnica o disciplina espiritual pertenece a cada una, cuál estaba primero, cuál influyó en la otra.

Esto se vuelve evidente en varios momentos de la historia de las dos tradiciones, en general —e incluso independientemente de los *siddhas*—, y entre los especialistas se siguen discutiendo diversos problemas. Uno de ellos, que pongo como ejemplo, es el siguiente:

Śāṅkara o Śāṅkarācarya, que vivió en los siglos VII y VIII, es el máximo exponente del vedānta advaita, una escuela filosófica canónica en el hinduismo, puesto que fue el comentador de sus principales escrituras. Es él quien, al hablar de la doctrina de *māyā*, postula el carácter ilusorio del mundo fenoménico, porque para él el criterio de realidad o de verdad se funda en la permanencia. ¿Es Śāṅkara —como se le acusa por muchas de sus concepciones— un cripto-budista? O, por el contrario, ¿se deben a él las supuestas reconversiones masivas al hinduismo que significaron en gran parte la casi desaparición del budismo en la India después del siglo VIII? ¿Gaudapāda, el *paramaguru* —*guru* del *guru*— de Śāṅkara era un budista? O, yendo hacia otros temas, ¿cómo Matsyendra y Gorakṣa —a quienes ya mencioné y que son figuras del hinduismo— llegan a ser también tan importantes en el budismo tibetano? ¿Los linajes de *siddhas*, que se originan en ellos, son uno solo, o hay muchas ramas, o hay muchas figuras que se asimilan a los mismos nombres? ¿La raíz del tantra es tibetana hindú o budista? ¿O tiene elementos taoístas?

No sé si se llegue alguna vez a sacar una conclusión clara sobre éstas y otras cuestiones, pero me parece difícil. Pues así como en siglos posteriores hubo en la India una convivencia tan estrecha entre hindúes y musulmanes, al grado de que era imposible definir, por ejemplo, si una figura como el poeta místico Kabir era una o la otra cosa, así también, el intercambio cotidiano entre hinduistas y budistas en Cachemira y las regiones del Himalaya, como Tíbet, Nepal y Bhután, hizo

que los filósofos, los yoguis y los ascetas compartieran un sinfín de concepciones, de disciplinas y prácticas que acercan a las dos tradiciones mucho más de lo que quisieran reconocer sus expositores respectivos más ortodoxos.

Esto es más claro, desde luego, en ciertas épocas y regiones, y siguiendo determinadas líneas de pensamiento, digamos, las de muchas de las escuelas tántricas que se desarrollaron sobre todo en los lugares que antes mencioné.

Desde una perspectiva más elevada de la filosofía tántrica puede ser irrelevante una distinción de religiones o sectas, porque lo que el tantra produce es justamente una visión de igualdad en la que se vuelven banales esas diferenciaciones. Importa la experiencia interior, y ésta es la misma, independientemente del nombre que se dé a las escuelas, a las deidades o a los símbolos, porque toca espacios que trascienden todo eso.

Esta experiencia interior, esta visión, sin embargo, es resultado de un largo esfuerzo de práctica espiritual o *sādhanā*, y de la iniciación recibida por parte de un *siddhaguru*, un maestro perfeccionado o plenamente iluminado.

El budismo tiende a distinguir diversos grados de iluminación y distintas jerarquías correspondientes, y tiene además, en la corriente mahāyāna, la figura del *bodhisattva*. Un *bodhisattva* es aquel que difiere su entrada al *nirvaṇa*, al estado de liberación definitiva, hasta que toda la humanidad la haya alcanzado primero; para ello, ya sea encarnado en un cuerpo o no, el *bodhisattva* se dedica a ayudar a todos los seres humanos. Es una opción específica, y aunque en el hinduismo no existe con los mismos rasgos de perpetua renuncia al *nirvaṇa* o *samādhi* permanente, la figura del *siddha* cumple una función similar, y se habla de la acción y ayuda de los *siddhas* aun después de haber dejado el cuerpo.

Los *siddhas*

El término *siddha* se utiliza en algunas tradiciones hindúes y en el budismo tibetano, para designar a esos seres que han completado su proceso espiritual, nutrido por disciplinas de diversos tipos, alcanzando

el estado supremo de conciencia. *Siddha* significa, 'perfeccionado', 'completo', 'pleno'. Hay equivalentes cercanos para el término de *siddha*, como pueden ser *jīvanmukta* ('liberado en vida') en el hinduismo, o *arhat* o *arhant* ('digno', 'valioso', perfeccionado') en diversas escuelas budistas y jainas, aunque varía el significado que se da a este término en unas y otras. Pero aunque la palabra *siddha* pueda describir el estado de perfección interior que alcanza todo ser iluminado, hay que tener en cuenta que hay divesos linajes específico de maestros *siddhas*.

En los Purāṇas aparecen los *siddhas* como seres mitológicos semidivinos, junto con otros cortejos celestiales: los *devas*, *kinnaras*, *yakshas* y *gandharvas*, que a veces habitan el cielo, además de las *apsarās* o bailarinas celestes. Posteriormente, pasan de los relatos mitológicos a los legendarios y después a los históricos, y se narran vida y hechos de muchos *siddhas*, que por lo general son figuras de gran poder.

Tanto en la India como en el Tíbet, a veces aparecen como yoguis poseedores de facultades sobrenaturales, llamados *siddhis*, o también como santos iluminados que desprecian estos poderes y se dedican sólo a la contemplación del Ser o a ayudar a los demás. Hay *siddhas* que viven cientos de años debido a sus prácticas yóguicas, y otros que abandonan su cuerpo a voluntad, cuando han cumplido su misión. Algunos se comportan como lo que entendemos por un santo, y otros, aunque son santos, actúan como locos.

Se les describe respondiendo a rasgos tan distintos que rompen cualquier esquema que intentemos trazar para describirlos o reconocerlos. La única característica que tienen en común es su estado de iluminación espiritual, de realización o liberación. ¿Y cómo puede reconocerlo alguien que no lo ha alcanzado? ¿Cómo distinguir a un santo extravagante de un charlatán? Aquí valen las palabras de Jesús en el Evangelio: "Por sus frutos". De las palabras y las acciones de un ser iluminado sólo puede emanar gracia, fuerza espiritual. Lo que una persona ordinaria alcanza a percibir de un *siddha* es, generalmente, sólo la capa externa de su personalidad y sus acciones visibles. Le será muy difícil percibir los otros niveles de conciencia en que un *siddha* se mueve, ni entender muchos de sus actos, pues es como si viera una sola cara de un poliedro.

En su prólogo a una edición de la biografía de Drukpa Kunley, llamada *The Divine Madman*, el Dugu Choegyal Gyamtso dice que las biografías o hagiografías de los santos tibetanos se relatan desde tres estilos —o perspectivas— distintos:[3]

Hay una biografía 'externa', que da información sobre los hechos de ese santo, dónde y cuándo nació, como llegó al camino de la disciplina espiritual bajo la dirección de un *lāma*, cuáles son las enseñanzas que transmitió. Es el relato que se desarrolla desde el punto de vista de la percepción ordinaria.

La biografía 'interna' habla de los eventos interiores que ocurren en su práctica meditativa, sus visiones y experiencias; describe su evolución interna desde el ángulo de la energía sutil y los procesos yóguicos.

La tercera es la biografía 'secreta', donde no se establece diferencia entre los eventos externos e internos. Es el relato de la libertad con que pueden fluir los actos de un *siddha* liberado, que está más allá de las convenciones anquilosadas de un orden social o religioso.

Una comparación superficial entre la vida de los *gurus* tibetanos Milarepa, que fue un asceta muy riguroso; la de su propio *guru*, Marpa el Traductor, que fue jefe de familia, y la de Drukpa Kunley, en apariencia un libertino, nos llevaría a ver el rango tan amplio que puede cubrir la condición de lo que las tradiciones yóguicas y tántricas han llamado *siddha*: ese ser perfecto, pleno, liberado, cuya única razón para seguir en este plano de existencia es ayudar a otros en el camino hacia su mismo estado de gozo, éxtasis y libertad permanentes.

Esta libertad, cambiando de contexto, es lo que implica el retorno al mundo del hombre que ha luchado contra el toro en la enseñanza zen contenida en la secuencia de *Los diez toros de Kakuán*,[4] donde aquel que busca su liberación sigue primero las huellas del toro, se acerca a él, lucha contra él, lo domina, lo domestica, lo trasciende, se trasciende

[3] Keith Dowman (Tr.), *The Divine Madman. The Sublime Life and Songs of Drukpa Kunley*, pp. 21 y ss.

[4] *Cf. Mahā Gopalaka Sūtta*; Majjhima Nikaya 10, y 33; *Mahā Satipahna Sūtta*, Digha Nikaya 22. Desde el siglo XI empezaron a surgir en China series de ilustraciones que daban cuenta de las distintas etapas de desarrollo espiritual simbolizadas en la relación del hombre con el toro. Se puede ver la secuencia en *Zen Flesh. Zen Bones*.

a sí mismo, y al final de esa hazaña, no sólo vuelve a sus propios orígenes, sino al mercado, es decir, al mundo, donde la sabiduría y la libertad que ha obtenido se integran a su experiencia cotidiana y a su interacción con los demás. La estrofa final de los Diez Toros es una descripción del estado de un *siddha*:

> Descalzo, desnudo el pecho ando entre la gente.
> Cubierto de lodo y ceniza, vivo en dicha incesante.
> No se necesitan los milagros de los dioses.
> Pues toco el árbol muerto y estalla en flor.[5]

Sería imposible querer someter la naturaleza de un *siddha* a un esquema acabado que respondiera a determinadas normas de conducta, para tranquilidad de la ortodoxia y la sociedad, o a una determinada estructura racional, para alivio de los académicos. Un *siddha* ha trascendido todo sentido de dualidad, ha disuelto su ego en la Totalidad o en el Vacío; ha ido más allá de los límites mentales y físicos del tiempo, el espacio y la causalidad. Es omnisciente. Tiene a su disposición poderes sobrenaturales que podrá utilizar o no, pero que tendrán sólo una función secundaria o incidental. A un *siddha* no le interesan los poderes porque él mismo es la encarnación del poder, y este poder toma, con frecuencia, la forma de la gracia espiritual. Una gracia que se transmite a los demás.

La gracia

Aunque la transmisión de gracia del maestro espiritual al discípulo es un elemento presente en numerosas tradiciones de todas partes, en diversos linajes de maestros *siddhas* es la forma habitual de conferir la iniciación. No todos los *siddhas* desempeñan la función de *gurus* o maestros espirituales, pero todo *guru* tiene que ser un *siddha*; si no al pertenecer a una tradición así denominada, sí en cuanto a que tiene que haber alcanzado plenamente el estado de perfección interior. Su

[5] Traducción de Juan Tovar.

condición de *guru* sólo puede serle conferida por su propio *guru*, quien a su vez la recibió del suyo.

La transmisión de gracia, que en las tradiciones shivaítas se llama *śaktipāta*, 'descenso de la energía' y que puede o no implicar una ceremonia, es la acción por la cual el *guru* despierta en el discípulo la energía interior, la *kuṇḍalinī*, cuya acción, a partir de ese momento, va a dar comienzo a todo su desarrollo espiritual. El *guru* puede condicionar, de acuerdo con la situación o capacidades del discípulo, el otorgamiento de esta iniciación a una serie de exigencias. Una de las historias donde se muestra una dureza en apariencia extraordinaria, por parte del *guru*, es la de Milarepa.

Éste, que llegó a ser uno de los grandes santos del Tíbet, quedó huérfano de padre cuando era niño, y junto con su madre y hermana fue despojado de todo por su tío. A instancias de la madre, al crecer se convirtió en un hechicero poderoso, que por medios mágicos se vengó del tío, derribando en medio de una fiesta el techo de la casa que le habían robado, y dando muerte a mucha gente. Tuvo entonces que pasar por las tremendas pruebas que le impuso su *guru* Marpa, antes de darle ninguna iniciación. Marpa quería allanarle el camino, haciéndole purificar todo el *karma* negativo que habían generado sus acciones. Pero Milarepa, después de pasar pruebas de una gran brutalidad, no resistió la última, lo cual provocó que aun después de recibir iniciación tuviera que llevar a cabo una disciplina ascética sumamente dura.

La forma de vida que siga un discípulo para alcanzar la condición de *siddha* es indiferente, tiene que ver con su *karma* personal o con lo que su *guru* le indique. Lo que importa es la forma en que lleve su vida y sus disciplinas, pues será lo que se traduzca finalmente en el logro del estado interior de liberación. Para alcanzarlo es indispensable la disciplina personal, pero sin el *guru* no hay nada.

El *Kulārṇava Tantra*, que es un texto de la tradición Kaula, lo expresa de una manera muy directa, cuando dice: "Ha sido establecido por el Señor que no puede haber liberación (*mokṣa*) sin iniciación (*dīkṣā*), ni iniciación sin maestro (*acārya*), ni maestro sin linaje (*paramparā*)".[6]

[6] *Kulārṇava Tantra*, capítulo 14.

Se dice que cuando un maestro espiritual otorga su gracia, es decir, la iniciación, el proceso interior del discípulo queda protegido no sólo por el *guru* mismo sino por todo el linaje que está detrás de él.

En lo que toca a la tradición del propio Milarepa, a quien me he referido, es muy clara la línea dinástica. No se trata, por supuesto, de dinastías familiares sino espirituales. Y aquí puede verse cómo Tilopa (s. IX-X), un *siddha* de Bengala, fue el *guru* de Naropa (s. X), nacido en una familia hindú de sacerdotes brahmines, también en Bengala; Marpa Lotsawa (s. XI), tibetano, fue a su vez discípulo de Naropa en la gran universidad budista de Nālandā, y se le llamó el Traductor, porque hizo numerosos viajes a la India para adquirir manuscritos de las escrituras budistas que tradujo al tibetano. Aquí es clara la traslación del linaje de la India al Tíbet. Marpa fue el Maestro de Milarepa (s. XI-XII), a quien dejó como su sucesor, y el sucesor del propio Milarepa fue Gampopa (s. XI-XII). El linaje de estos maestros de la dinastía Kargyütpa se continúa hasta la fecha. Tanto en el mismo Tíbet como en la India podemos encontrar otros ejemplos de líneas espirituales, budistas e hinduistas, así como jainas y sikhs, que se han continuado a lo largo de siglos y aun de milenios.

Después de la increíble dureza que tuvo que soportar, Milarepa alcanzó finalmente el estado de liberación. En una de sus numerosísimas canciones, describe así ese estado:

Quien puede ver sin distracción su propia mente
no necesita pláticas ni palabrerías;
quien puede absorberse en la propia conciencia
no necesita sentarse tieso como un cadáver;
si uno conoce la naturaleza de las formas
los ocho deseos se desvanecen por sí solos;
si no hay deseo ni odio en el corazón
nada hay que pretender ni demostrar.
Nunca podrá alcanzarse la gran sabiduría.
ni el Trikaya que trasciende al samsara y al nirvana

mediante búsquedas o aspiraciones
sin haber antes recibido la bendición del linaje.[7]

El tono —pero no el estado que se describe— contrasta con el de un poema de Drukpa Kunley, un *siddha* posterior del mismo linaje Kargyütpa. Es uno de los muchos "locos divinos", que escandalizaban con acciones irrespetuosas e incluso obscenas, pero que impulsaban de modos misteriosos el desarrollo espiritual de aquellos con quienes entraban en contacto. Drukpa Kunley no es sólo subversivo sino que tiene también un gran sentido del humor y una gran compasión. En este poema describe el mismo estado de iluminación desde otro ángulo:

Danzante en la corriente indestructible de ilusión mágica,
Unificador del cúmulo de inconsistencias y absurdos,
Sustentador del poder que hace girar la Rueda de la Dicha y el Vacío,
Héroe que percibe todas las cosas como un engaño,
Recalcitrante asqueado por el apego hacia lo temporal,
Pequeño yogui que perfora las proyecciones ilusorias de los demás,
Vagabundo que menosprecia el samsara,
Viajante ligero que de su alojamiento hace su hogar,
Caminante afortunado que percibe su Conciencia como el Lama,
Campeón que comprende toda apariencia como la mente,
Adivino de la relatividad que conoce la unidad en la multiplicidad,
Naljorpa que prueba el sabor único en todas las cosas—
Éstas son algunas de las máscaras que uso.[8]

Uno de los rasgos más visibles del poema anterior es la percepción de la unidad, el "sabor único en todas las cosas", el ver "la unidad en la multiplicidad". El "sabor único" o *samarāsa*, en sánscrito, es uno de los términos con que se describe, en la tradición del shivaísmo de Cachemira, el estado de iluminación total.

[7] *Cantos de Milarepa*: t. I: *Vida y enseñanza del santo-poeta del Tíbet*, p. 179.
[8] K. Dowman, *op. cit.*, p. 112.

Uno de los más grandes *siddhas* modernos, también de tradición hinduista, Swami Muktananda Paramahamsa, fallecido en 1982, dice básicamente lo mismo que he citado de Milarepa y Drukpa Kunley, muchos siglos después, en su libro *El secreto de los Siddhas*, que se publicó en 1980:

> Solo aquel que tiene el conocimiento supremo de la unidad y la igualdad puede conocer el estado de un ser iluminado. Un Siddha comprende que él mismo es la fuerza que hay detrás de ese poder de conocimiento. También entiende que él es el principio del Ser, más allá tanto de la unidad como de la dualidad, más allá del más allá. No hay duda de esto. Cuando una persona despierta del sueño, por un momento está consciente de sí misma. El estado de un ser que experimenta conocimiento directo es permanentemente así. Se vuelve sereno y alcanza la conciencia de la igualdad de los Siddhas.[9]

Es imposible abundar más sobre el tema, en un texto tan breve como éste, sólo quisiera señalar que una de las cosas más importantes, a mi juicio, de estos linajes de maestros *siddhas*, es que son linajes vivos, que se han continuado hasta la fecha. Otra, que el conocimiento y la sabiduría inmemorial que poseen son para transmitirlos a los demás. De hecho, estas verdaderas cadenas de oro que son los linajes espirituales, en algunos casos pueden remontarse a milenios.

Es asombroso comprobar la continuidad y la unidad de la enseñanza, independientemente del lugar y la época, de la tradición respectiva, de la disciplina de que se trate. El mensaje de los *siddhas* es el mismo tanto en la India como en el Tíbet budista, como también en la creciente expansión de múltiples escuelas hacia el Occidente. Ese mensaje subraya la unidad de todas las cosas y la naturaleza esencialmente libre e iluminada del ser humano. La luz ya está allí, al fondo de una serie de capas de conceptos, hábitos, prejuicios, que al irse desprendiendo, a medida que se avanza por un camino espiritual, va revelándose cada vez más.

[9] Swami Muktananda, *The Secret of the Siddhas*, 209, p. 54. (La traducción es mía.)

Bibliografía

Cantos de Milarepa, t. I: *Vida y enseñanza del santo-poeta del Tíbet*. Trad. de B. Kochen. México, Yug, 1986.

DOWMAN, Keith, *Masters of Mahāmudrā*. Albany, N. Y., State University of New York Press, 1985.

DOWMAN, Keith, (Tr.), *The Divine Madman. The Sublime Life and Songs of Drukpa Kunley*. Varanasi, Pilgrims Publishing, 2000.

EVANS WENTZ, W. Y., *Tibet's Great* Yogī *Milarepa*. Nueva York, Oxford University Press, 1969.

MUKTANANDA, Swami, *The Secret of the Siddhas*. Nueva York, SYDA Foundation, 1980.

MUÑOZ, Adrián, *La piel de tigre y la serpiente. La identidad de los nāth-yoguis a través de sus leyendas*. México, El Colegio de México, 2010.

MUÑOZ, Adrián, *Radiografía del haṭhayoga*. México, El Colegio de México, 2016.

RAI, Ram Kumar (Tr.), *Kulārṇava Tantra*. Varanasi, Prachya Prakashan, 1983.

REPPS, Paul, *Zen Flesh. Zen Bones*. Nueva York, Anchor Books, Doubleday (sin fecha de publicación ni datos de la edición).

Reflexiones en torno a la aportación de la India antigua a los estudios sobre la imaginación

ÓSCAR FIGUEROA
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Universidad Nacional Autónoma de México

1. Panorama: la imaginación, los estudios sobre lo imaginario y las tradiciones orientales

En un sentido muy amplio, la imaginación es la capacidad para formar imágenes y hacernos conscientes de ellas. En el detalle, sin embargo, dicha capacidad comprende un amplio abanico de experiencias. Puede remitir a un simple acto reflejo, con un referente externo, y, por lo tanto, confundirse con la percepción, o, en el otro extremo, a un mecanismo espontáneo que crea algo ahí donde antes no había nada. Puede ser reproducción sensible al servicio del pensamiento lógico o libre invención. Aunque hoy solemos asociarla con una facultad humana y, en ese sentido, con un evento perceptual y mental, esto no siempre —al menos no necesariamente— fue así. Para algunas culturas antiguas, entre ellas la de la India, la imaginación fue también un evento cósmico y divino. Pero más allá de si se la considera una capacidad humana o un poder sobrehumano, la imaginación casi siempre desempeña una función mediadora. Está en su naturaleza servir de puente o interfaz. Lleva adentro lo que está afuera; proyecta o externaliza el mundo interior. Su inherente dinamismo puede incluso llegar a poner en entredicho nociones antitéticas como exterior-interior o sensibilidad-intelecto. Por todo ello, su rostro es a menudo elusivo y difícil de apresar, pues, aunque se presiente en cualquier proceso cognitivo y en toda operación sensible —"El alma jamás intelige sin el concurso de una imagen", decía Aristóteles[1]—, no siempre resulta sencillo delinear sus contornos.

[1] Aristóteles, *Acerca del alma*, pp. 16-17.

Esto explica, en alguna medida, que en Occidente la reflexión sobre el poder de la imaginación a menudo se haya desarrollado bajo el tutelaje de otras potestades, en especial el de la razón, a veces en un ambiente más bien hostil.[2] Aristóteles mismo, pese a reconocer la presencia continua de imágenes (*phantasma*) en la economía de la *psyché*, de manera categórica descartó que la *phantasía* tuviera, por sí misma, un valor epistemológico u ontológico.[3] Por el contrario, su correlato está, como lo sugiere el propio término, en las apariencias (*phainesthai*). Todavía hoy, por ejemplo, se asume en un sinfín de ámbitos que la senda que conduce a la verdad comienza en la percepción y acaba en el concepto. Como es de esperar, en esta rígida trayectoria, la imaginación no sólo no tiene cabida, sino que representa un posible extravío.

Una y otra vez, sin embargo, la imaginación se las ha arreglado para emerger de la superficie y exigir un trato más digno. Épocas históricas asociadas con el recato y la sobriedad pueden poseer una rica tradición de pensamiento imaginativo. ¿Cómo ignorar, por ejemplo, la rica tradición especulativa en torno al icono y la noción de *imāgo Dei* a lo largo de la Edad Media cristiana, el mismo periodo y el mismo horizonte intelectual que vieron en la imaginación un poder falaz, e incluso una fuerza demoniaca?[4]

Como parte de esta historia de desencuentro y vindicación, la palabra misma adquirió diversas identidades semánticas, a veces distanciándose de nociones seminales, entre ellas la *phantasía* griega. Los ejemplos de esta tensión sobran, y a menudo se remontan a la Antigüedad clásica.[5] La ambivalencia cobró particular denuedo a lo largo de la Edad Media y la Modernidad, para ceder luego ante una visión más bien favorable, e incluso emancipadora, en el seno del idealismo alemán —comenzando con Kant— y, más tarde, con el Romanticismo. Además

[2] Richar Kearney, *Wake of Imagination*, pp. 130-132, y Alastair Minnis, "Medieval Imagination and Memory", en A. Minnis e I. Johnson, eds., *The Cambridge History of Literary Theory and Criticism*, vol. 2, p. 240.

[3] Aristóteles*, op. cit.,* 48a, pp. 11-19.

[4] Michelle Karnes, *Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages*, pp. 3 y ss.

[5] *Cf.* John Cocking, *Imagination. Study in the History of Ideas*, cap. 1.

de éste vienen a la mente el pensamiento renacentista y, de manera especial, el platonismo florentino, con su énfasis en la dimensión activa de la imaginación como complemento lógico de la memoria[6] y aun como vehículo del alma.[7] En retrospectiva, el Renacimiento nos transporta, desde luego, al neoplatonismo, sobre todo a la filosofía de Plotino, para quien imaginar era, en cierto sentido, existir.[8] Más cercana de nosotros en el tiempo, la fenomenología —de Husserl a Heidegger y de éste a Gadamer— dio, a su modo, nueva vida filosófica a este legado, al postular que no hay conciencia sin contenidos, por ejemplo, sin imágenes. En el terreno de la creación artística, el surrealismo es sin duda el caso más representativo.

En las últimas décadas, este añejo, aunque a veces marginal tributo a los poderes de la imaginación y, en general, a la imagen, ha cobrado la forma de una corriente académica: los estudios sobre lo imaginario. Nacida y consolidada en Francia durante la segunda mitad del siglo XX, la disciplina ha buscado sistematizar el vasto repertorio semántico alrededor de los procesos simbólico-imaginativos. Debemos, sobre todo, al antropólogo Gilbert Durand los esfuerzos más vigorosos para articular una teoría homogénea que tome en cuenta los aportes de la etnología, el psicoanálisis, la teoría del símbolo, la mitología y la crítica literaria. Al mismo tiempo, sin embargo, Durand pensaba que todas estas iniciativas proyectaban una inercia coercitiva que sometía la imaginación al modelo teórico en turno.[9] A sus ojos, por consiguiente, era necesario superar los esfuerzos de notables precursores en la materia, como Cassirer, Jung o Bachelard, y postular una imaginación cuya privilegiada posición ístmica, entre los contenidos de la experiencia sensible y la abstracción conceptual, nos permita poner a soñar la sensibilidad, ampliando sus contenidos, y dotar al concepto de un contenido sensible, simbólico y afectivo.[10] De todo ello, precisamente,

[6] Frances Yates, *El arte de la memoria*, p. 176.
[7] J. Cocking, *op. cit*., pp. 105-109.
[8] Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, pp. 60-66.
[9] *Ibid*., p. 47.
[10] *Ibid.*, pp. 95-96.

busca dar cuenta la noción de imaginario: al mismo tiempo una forma de conocimiento y una dimensión completa de la realidad.[11]

Resulta paradójico, en este contexto, el desinterés que exhiben tan encomiables esfuerzos por ampliar su reflexión más allá del horizonte cultural e intelectual del Occidente cristiano. En los márgenes de esta tendencia hallamos con alivio el trabajo del islamista Henry Corbin, también francés y, no casualmente, miembro asiduo del Círculo de Eranos, el espacio donde se plantaron algunas de las semillas de lo que se convertiría en los estudios de lo imaginario. Así, con base en un análisis de las tradiciones sufíes, persas y árabes, en especial la obra del maestro andalusí Ibn Al 'Arabi (siglos XII-XIII), Corbin enriqueció el debate sobre la imaginación con una apuesta teórica más radical, al menos en potencia, que la mera adición de ejemplos y categorías: presentar la antigua cultura iraní y árabe como un interlocutor válido, capaz de ofrecer una doctrina completa sobre la "imaginación" (*al-khayāl*), esa "esfera intermedia entre la realidad verificable empíricamente y la irrealidad llana y simple".[12] Al respecto destaca la acuñación del concepto "mundo imaginal" (*mundus imaginalis*), entendido como un ámbito incondicionado y autónomo, fundado en el principio de que la "creación es en esencia una teofanía",[13] el reflejo de un poder de orden superior y, en cuanto tal, accesible sólo por medio de la "intuición" (*ma'rifa*).[14]

Si nos volvemos a la tradición hebrea, en especial a sus vertientes místicas, además del trabajo pionero de Gershom Scholem —otro colaborador del Círculo de Eranos— sobre el simbolismo de la tradición cabalística, no hace mucho Elliot Wolfson escribió una lúcida monografía, en parte inspirada en la obra de Durand, que rescata la experiencia visionaria e imaginativa dentro del judaísmo, cuestionando con ello la tendencia a ver en éste una tradición puramente profética.

Empero, más allá de éstas y algunas otras excepciones, la presencia de las antiguas culturas no occidentales en las discusiones sobre la

[11] La apuesta de Durand ha sido abrazada y, en cierto sentido, ampliada por J. J. Wunenburger en obras como *La vie des images* (París, 1995) y *Philosophie des images* (París, 1997).

[12] Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, p. 91.

[13] *Ibid*., p. 182.

[14] *Ibid*., pp. 219-220.

imaginación, suele reducirse a un rico catálogo de ejemplos y testimonios al servicio de los más diversos "imaginarios" (literarios, religiosos, políticos, etcétera), o para sustentar toda clase de premisas teóricas ajenas a los mismos. Con esto quiero decir que rara vez la alusión a dichas culturas alcanza un reconocimiento genuino como portadoras, en sí mismas, de una teoría sobre la imaginación. No es éste, desde luego, el espacio para ahondar en las principales razones detrás de esta especie de "colonialismo académico". Pasemos, en cambio, al caso que aquí nos ocupa, el de la India antigua.

2. El caso de la India

La situación de la antigua cultura de la India no es muy distinta. Realidades idiosincrásicas indias como el *mantra* y el *maṇḍala*, por citar un par de ejemplos, han sido tratadas como expresiones de un simbolismo religioso que hunde sus raíces en lo "imaginario". El propio Durand las usa en su famosa clasificación isotópica de las imágenes, y aquí y allá menciona, sin demasiado rigor, deidades y símbolos de origen indio para ilustrar diversos patrones imaginativos.[15] Antes de él, Carl Jung también vio en el *maṇḍala* un arquetipo del universo simbólico inconsciente, y consideró a la India, en especial sus tradiciones contemplativas, como un invaluable referente comparativo para el estudio e interpretación del inconsciente colectivo. Interesados también en la construcción de un sistema simbólico universal, Heinrich Zimmer y Joseph Campbell, amigo y discípulo respectivamente de Jung, contribuyeron a esta recreación idealizada de los mitos y símbolos de la antigua India.

Aunque no necesariamente en el marco de una reflexión sobre la imaginación, el caso de Mircea Eliade es a la vez único y complejo. Su formación temprana como indólogo, oficio del que más tarde desistió, acabaría siendo una huella indeleble en su pensamiento. No sólo aparece la India de manera constante en su teoría sobre el símbolo y el mito, sino que además escribió obras exclusivamente dedicadas a

[15] Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, pp. 113, 122 y 138.

ella.[16] Pero incluso en su caso, la India es usada siempre sólo como un indicio. Es un medio, nunca un fin, y, por lo tanto, su valía depende de la capacidad para corroborar ciertas tesis, así como justificar cierta búsqueda personal; por ejemplo, la de una verdad incorruptible y ajena al cambio histórico, situada en un tiempo mítico, inmune al escrutinio científico y desvinculada de las complejas condiciones histórico-sociales que permitieron su producción.[17] Así las cosas, la posible aportación de la India al tema de la imaginación estaría de antemano decidida del lado de lo Sagrado, en franca oposición a lo Profano que, en consecuencia, debe descartarse, excluyendo ahí mismo la posibilidad de una interacción más compleja.

En suma, más allá del círculo relativamente pequeño de la indología, suele desconocerse que en la India los fenómenos de la inspiración y la imaginación fueron tema de análisis desde un sinfín de perspectivas que llevaron a múltiples resultados, algunos con paralelos universales, otros más bien únicos y, por lo mismo, potencialmente aleccionadores. No sólo la teoría literaria, la filosofía y la religión participaron en tal exploración; a esos empeños teóricos hay que sumar una rica tradición de praxis imaginativa, por ejemplo, a través de la actividad ritual o la composición poética.

Ello no quiere decir, sin embargo, que, dentro de la indología, el tema carezca de vigencia o esté agotado. Todo lo contrario, en particular en lo que concierne a las distintas fases de su desarrollo y a la interrelación de sus expresiones. De hecho, sólo recientemente apareció un estudio sobre el tema, cuyo autor da cuenta con azoro de esta demora dada la gran cantidad de materiales primarios, aunque por ello mismo reconoce la magnitud de la empresa.[18] En su caso, esta necesidad se traduce en un horizonte lingüístico, geográfico y temporal específico: la India dravídica

[16] Me refiero, sobre todo, a su estudio sobre el yoga, al que volvió una y otra vez a lo largo de su carrera académica. El germen de este esfuerzo periódico fue su tesis doctoral, publicada en francés como *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (París, 1936).

[17] Carlo Ginzburg, "Mircea Eliade's Ambivalent Legacy", en C. K. Wedemeyer y W. Doniger, eds., *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions. The Contested Legacy of Joachim Wach and Mircea Eliade*, pp. 317-318, 323.

[18] David Shulman, *More Than Real. A History of the Imagination in South Asia*, pp. 1-10.

entre los siglos XV y XVII. En cambio, la India sánscrita figura apenas como el preámbulo lógico detrás de esta articulación, relativamente tardía y vernácula, de la imaginación. El esfuerzo, sin duda admirable, constituye por lo tanto una invitación más que la última palabra.

Este panorama pone, pues, de manifiesto una doble laguna: por un lado, la que se resiente en el tratamiento occidental de la imaginación, incluidos los estudios de lo imaginario, y, por el otro, la que es intrínseca a la indología, que, en ese sentido, indica la dirección que debería seguir la investigación en la materia. Al respecto, ofrezco a continuación algunas ideas clave, y luego, en una sección subsecuente, un ejemplo concreto. Espero con ello poner de relieve no sólo la centralidad de la imaginación en la India antigua, sino, asimismo, su potencial más allá de los confines geográficos y temporales que definen a dicha cultura. Mi enfoque, entonces, será la India sánscrita.

3. Claves para una historia de la imaginación en la India sánscrita

Conviene comenzar diciendo que no existe en sánscrito un paralelo lingüístico o etimológico exacto para lo que nosotros llamamos "imaginación"; si bien varios términos sugieren un campo semántico similar. En general, los especialistas le han otorgado ese privilegio al vocablo *pratibhā*, cuya raíz *bhā* ("brillar", "aparecer") está emparentada con el griego *pha*, *phainein*, el evento que subyace a la comprensión aristotélica de la *phantasía*. Empero, existen otros candidatos con una historia nada despreciable, cada uno con un matiz propio, por ejemplo, *dhīḥ*, *saṅkalpa* o *bhāvanā*. Como puede anticiparse, la polisemia es un rasgo incontestable (e ineludible) de la imaginación en la India antigua. En realidad, se trata de nociones proteicas que son capaces de adquirir nuevas identidades, ampliar su sentido y expresar las inquietudes de épocas y horizontes intelectuales distintos. Entonces, más allá de cualquier equivalencia lingüística rigurosa, las posibles resonancias de una historia de la imaginación en la India deben entenderse, sobre todo, en clave hermenéutica. Como en otras partes, la imaginación en la India

es una realidad compleja, que involucra varios dominios, entre ellos los de la literatura, la filosofía y la religión.

En efecto, la historia de la imaginación en la India sánscrita, una historia de dos mil años, va de las visiones extáticas del antiguo sacerdote védico a las técnicas contemplativas tántricas; del fervor ritual a la meditación; de las suspicacias de los filósofos a las certezas de los teóricos literarios; del artista al espectador; de la ortodoxia a la heterodoxia; de la religión a la literatura y de la literatura a la religión. La fuerza acumulativa de este concierto pone de manifiesto la enorme importancia que la imaginación tuvo en la India antigua, en especial a través de ciertas premisas y términos. Esto hace, además, evidente la persistencia del pasado en medio del cambio histórico y sociocultural. Así, nociones clásicas como *pratibhā* y *bhāvanā*, en realidad perpetúan la herencia semántica de formas antiguas como *dhīḥ* y *saṅkalpa*. De hecho, este elemento de continuidad en medio de la discontinuidad confirma, desde la perspectiva de la imaginación, un importante mecanismo retórico de la cultura india, por el que el pasado legitima el presente. Pero más importante aún, dicho mecanismo enmarca una poderosa exploración teórica y práctica de la actividad imaginativa. Como veremos en el caso de la cosmovisión tántrica, alimentada por principios rituales, contemplativos y estéticos, esa exploración tiene como desenlace una vigorosa afirmación de la actividad imaginativa que contrasta marcadamente con la posición de quienes sembraron dudas en torno suyo, por ejemplo, filósofos como Śaṅkara en el siglo VIII.

Ahora bien, los motivos que animan cada una de las facetas en esta historia no son todos necesariamente indios. En realidad, su mérito más profundo tiene que ver con la reiteración, con un lenguaje propio, en ciertos temas universales. De entrada, destaca la preeminencia del elemento sensible y el discurso ocular. Como en otras culturas, en la India imaginar es una forma de ver, acción cristalizada en una imagen nítida, susceptible de representación verbal, y con una participación definitiva en la construcción de la realidad. A ello remite la primera acepción de términos como *dhīḥ* y *pratibhā*. Para algunos, por ejemplo, los filósofos, el consenso fue empleado como argumento a favor de la

percepción (*pratyakṣa*), en demérito de la autonomía de la imaginación. Así, si bien la naturaleza híbrida de la imaginación despierta aprecio, sobre todo en el terreno de la creación artística, desde una perspectiva epistemológica y soteriológica, se trata de cualidades que es necesario normar. Para otros, sin embargo, el consenso alrededor de las cualidades sensibles de la imaginación abre la posibilidad contraria: la dependencia de la percepción a la construcción de imágenes. Más allá de esto, el consenso pone de manifiesto la necesidad de postular una identidad propia para la actividad imaginativa, esclareciendo, por ejemplo, lo que la distingue de la sensación y la razón.

En cualquier caso, este abanico de posibilidades da fe, una vez más, de la enorme atención que la India sánscrita prestó a la actividad imaginativa para la configuración de nuestra visión de las cosas, nuestras aspiraciones y, en algunos casos, nuestro destino en éste y otros mundos. Esta centralidad posee dos dimensiones, cuyos límites no siempre es sencillo delinear. Puede manifestarse con la espontaneidad de la inspiración y el ímpetu creador (*dhīḥ*, *pratibhā*), o por medio del esfuerzo concentrado y la configuración contemplativa de la imagen hasta su producción objetiva (*saṅkalpa*, *bhāvanā*); ambas dimensiones son complementarias. En su forma más elevada, el intercambio de este par de procesos imaginativos entreteje todo un discurso sobre el ser y la verdad. Esto significaría que los objetos que percibimos existen primero como imagen; el acto de ver nunca está libre de una dosis de figuración. No sólo eso: las imágenes que producimos tienen un impacto definitivo en el mundo que percibimos y habitamos. Esta posibilidad, desde luego, pone en entredicho tanto la facticidad de lo real como la pasividad de la percepción. Así, la imaginación se revela como un poder causal, capaz de engendrar mundos y, en casos extremos —por ejemplo, el Tantra—, el mecanismo y la lógica interna de la creación entera. En esa medida posee un potencial pedagógico —la imaginación puede y debe cultivarse— y una fuerza redentora —la imaginación es una vía de salvación. A propósito, me gustaría redondear esta reflexión con un ejemplo concreto del tipo de análisis que, según lo dicho arriba, podría enriquecer la aportación de la India a los estudios sobre la imaginación.

4. Un ejemplo concreto: imaginación y libertad en la tradición tántrica

Antecedentes: poder visionario en la India védica. Los primeros testimonios de prácticas imaginativas en la India antigua se remontan a la cultura sacrificial brahmánica. Innumerables pasajes en el *Ṛgveda*, por citar la fuente más arcaica (aprox. siglos XII-X a. C.), exaltan la figura del sacerdote en virtud de su poder visionario y su clarividencia. La palabra clave es *dhīḥ*. Ésta denota una visión que no necesariamente pasa por los ojos físicos ni tiene como objeto una realidad material; se trata, más bien, de un tipo especial de mirada, una mirada extraordinaria. Las fuerzas que subyacen a la creación cobran vida, o salen de su ocultamiento bajo la forma de imágenes que el sacerdote inspirado percibe con su poderosa mirada interior.

Ahora bien, con ello la cultura védica no hizo sino trasladar al plano de los mortales una serie de creencias en torno a la naturaleza de los dioses. Elocuente es, en este sentido, la descripción de los dioses como aquellos que poseen miles de ojos, o cuyos cuerpos están llenos de ojos.[19] Así, al cultivar y desplegar su propio poder visionario, el sacerdote busca reproducir la incesante actividad imaginativa de los dioses. El corpus védico contiene incontables testimonios de este intercambio. Una vez más, el *Ṛgveda* es sin duda uno de los más profusos y aleccionadores sobre el tema.[20]

Desde luego, este intercambio alrededor del poder visionario configura, además, lo que el hombre védico entendió por sabiduría. De hecho, en tanto revelación, los Vedas mismos conforman un cuerpo sapiencial fundado en los fenómenos de la inspiración y la aprehensión visionaria. El conocimiento es aquí, por consiguiente, un evento visual. "El ojo es la verdad", celebra el *Śatapathabrāhmaṇa*.[21] Lo que el sacerdote conoce por medio de su mirada prodigiosa, es la esencia misma de las cosas y, en última instancia, la propia estructura de la creación.

[19] *Cf.* *Ṛgveda*, ed. de A. van Noten y G. B. Holland, 2.27.3 y 10.81.2.
[20] *Cf.* por ejemplo, *ibid.*, 1.139.2.
[21] *Śatapathabrāhmaṇa*, ed. de J. Eggeling, 1.3.1.27.

Desde luego esto significa que la verdad es secreta. Para verla es necesario depurar la mirada hasta percibir esa red de imágenes que dan consistencia al mundo manifiesto.

Y como es de esperar, el referente lógico de este ejercicio demiúrgico fue, en un principio, el sacrificio mismo, pues fue ante el fuego ritual que ese ejercicio poco a poco se fue transformando, por la fuerza misma de su poder creador, en un evento más bien contemplativo. Los antecedentes de este énfasis se encuentran en la división cuaternaria de las funciones sacerdotales, según la cual un sacerdote, el sacerdote brahmán propiamente, debía supervisar en silencio la liturgia completa; mientras los otros tres llevaban a cabo las tareas visibles y concretas de recitar mantras, ofrecer oblaciones, etcétera, el sacerdote brahmán realizaba todos estos actos mentalmente, y, de ser necesario, corregía, también mentalmente, cualquier error.[22]

En suma, desde una época temprana, la cultura védica presintió que la celebración de un ritual interno era tan o más importante que el ritual físico externo. El tema fue recogido y explorado especulativamente por los teólogos del periodo de los Brāhmaṇas (siglos IX-VII a. C.), vasto corpus que contiene las primeras reflexiones sobre el ritual. A manera de ejemplo, puede mencionarse la construcción imaginativa del "altar de fuego" (*agnicayana*), que registran varios pasajes, en especial en el sexto libro del *Śatapatabrāhmaṇa*.[23] El altar es aquí construido ya no sobre una base material exterior, sino sobre la forma inmaterial de su visualización.[24] Con este giro puede decirse que la disposición visionaria del antiguo sacerdote inspirado acaba desplazando al altar sacrificial externo como vehículo de comunión. Hay, pues, un claro esfuerzo encaminado a reconocer el poder de la imaginación —en este caso a través de la noción de *saṅkalpa*— para erigir mundos tan reales y complejos como el que habitamos cotidianamente.

[22] Louis Renou, "La valeur du silence dans le culte védique", en *Journal of the American Oriental Society,* 69, pp. 11-18, y William Mahony, *The Artful Universe. An Introduction to the Vedic Religious Imagination*, pp. 120-121.

[23] W. Mahony, *op. cit.*, pp. 58-60, y Walter Kaelber, *Tapta Mārga. Asceticism and Initiation in Vedic India*, pp-36-38.

[24] François Chenet, "Bhāvanā et créativité de la conscience", en *Numen,* 34:1, pp. 88-89.

Esto querría decir que el movimiento hacia una práctica ritual más contemplativa no supuso necesariamente un desprecio automático por la imaginación. Aunque tal vez menos extática y más interiorista, la visión siguió preservando un marcado componente estético-imaginativo. Esta tradición reaparecerá en el Tantra. Sin embargo, entre ambas tradiciones, en otros respectos antagónicas, la India vio nacer el surgimiento de ideales contemplativos más bien antiimaginativos. Referir brevemente esa corriente hostil al poder de la imaginación nos permitirá después apreciar mejor el importante lugar de la imaginación en el Tantra.

La imaginación bajo sospecha en la India ascética y yóguica. Una vez que el movimiento ascético, encabezado por eremitas y renunciantes, acabó imponiéndose en el paisaje religioso de la India, entre los siglos VI y IV a. C., el sacrificio fue interiorizado por completo en aras de una realización puramente gnóstica (*jñāna*). La animadversión contra el orden temporal —condensada en nociones como *punarmṛtyu* y *saṃsāra*— trajo consigo una hostilidad hacia la acción ritual (*karma*), de la que dependía el devenir mismo de la creación en su infinita variedad. Esto es tangible, como es de esperar, en la atmósfera especulativa de las Upaniṣads, a las que gradualmente fueron incorporados los ideales ascético-meditativos del renunciante. Los testimonios abundan.[25]

Desde luego, además de los pasajes que expresan dudas o rechazo, muchos otros testimonios indican un proceso de adaptación y asimilación. Así, aun cuando la sabiduría sigue siendo concebida como una visión sobrenatural, hay un claro movimiento de inversión, en el que el ver queda subordinado al saber. La visión sirve ahora como metáfora del proceso contemplativo; el poder visionario se ha transformado en una concentración focalizada y excluyente. En un movimiento típico de las Upaniṣads, la visión debe quedar libre de cualquier contenido imaginativo para ser conocimiento, tal como la diversidad debe reducirse a la unidad. Varias estrofas en la tardía *Muṇḍaka Upaniṣad* sintetizan este proceso de subordinación y regulación del

[25] *Cf.*, por ejemplo, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad,* 3.8.10.

poder imaginativo, y anticipan una tendencia que será decisiva para la historia de la imaginación en la India sánscrita: “Imposible aprehenderlo por medio de la vista, la palabra o algún otro sentido; tampoco a través del fervor o el ritual. En cambio es [sólo] gracias al conocimiento que una persona que se ha vuelto pura puede ver al [*ātman*] indiviso mientras medita”.[26]

Aunque el texto concede que el conocimiento del *ātman* es un discernimiento visual, lo extraordinario de dicha visión radica no tanto en su contenido, sino en la ausencia de todo contenido e imagen.[27] Como el antiguo sacerdote inspirado, el nuevo meditador ha sido agraciado con una mirada portentosa, sólo que en este caso el prodigio obedece a que el objeto de esa visión no puede ser representado ni imaginativa ni poéticamente. La visión termina en la vastedad inefable del conocimiento puro; se hunde en el silencio envolvente de la meditación: *es una visión sin imágenes y, en ese sentido, sin imaginación*.[28]

Ahora bien, la línea de desarrollo que va del poder visionario a la meditación culmina en la práctica del yoga, cuyos orígenes deben ser cercanos en el tiempo, no casualmente, a la redacción de la *Muṇḍaka Upaniṣad.* Como es de esperar, por lo tanto, la apropiación yóguica del antiguo poder imaginativo hizo suya la actitud de sospecha contra la imagen. Al respecto, es notable que dos de las palabras que cubren el campo semántico de lo que nosotros llamamos imaginación, a saber, *pratibhā* y *bhāvanā,* sean usadas en la literatura del yoga clásico con una carga más bien restrictiva. En lo que sigue, me centraré en el caso de *bhāvanā,* pues éste será el término al que prestaré atención al llegar a la tradición tántrica.

Así, tanto en el *Yogasūtra* como en los principales comentarios a este texto, *bhāvanā* se emplea casi siempre en relación con un ejercicio continuo del intelecto encaminado a fijar la atención.[29] La intensidad y la eficacia de esta concentración ininterrumpida se miden por su capacidad para aquietar el aparato psíquico, revelando al fondo un sustrato

[26] Todas las traducciones del sánscrito son mías.
[27] *Muṇḍaka Upaniṣad*, ed. de P. Olivelle*,* 3.1.8.
[28] *Ibid.*, 3.1.5-8.
[29] *Cf.* Patañjali, *Yogasūtra*, 1.28, 1.33, 2.33-34.

también imperturbable. El énfasis está, pues, en lograr una estabilidad mental sin contenidos. Por ejemplo, en *Yogasūtra* 2.2 leemos que el yoga de la acción (*kriyāyoga*), idóneo para aspirantes con un pobre desarrollo intelectual y, por lo tanto, dependientes de prácticas externas, tiene como fin la realización de *samādhi-bhāvanā.* Entendida al mismo tiempo como concentración mental intensa y perseverancia, *bhāvanā* puede en este caso conducir a la forma más elevada de meditación, caracterizada como una absorción sin contenidos, libre de las "fluctuaciones de la mente" (*cittavṛtti*). En suma, sólo como introspección no imaginativa se justifica el uso de *bhāvanā.* No es difícil adivinar, entonces, que, en el estado último, la imaginación no tenga cabida, pues ella misma representa un tipo de fluctuación mental, y en tanto tal es necesario trascenderla. Esto es lo que se infiere, por ejemplo, de *Yogasūtra* 4.2.5: "La visión extraordinaria surge una vez que cesa la construcción imaginativa (*bhāvanā*) de la realidad material". Para la filosofía del yoga clásico, *bhāvanā* es sólo un medio, nunca un fin en sí mismo; su poder acaba ahí donde los ideales de pureza recomiendan erradicar cualquier indicio de actividad. Así, puede decirse que, para el yoga clásico, la imaginación es en última instancia un poder indeseable.

La imaginación ritual tántrica. Situada en la periferia del puritanismo brahmánico, la cosmovisión tántrica[30] vino a redefinir el significado de *bhāvanā*. De manera implícita o explícita, diversas prácticas tántricas presuponen una actitud mucho más positiva hacia la imaginación. En particular, los testimonios de un uso yóguico-ritual de la imaginación salpican las escrituras de los dos principales cultos que dieron forma a la tradición tántrica en la región de Cachemira, entre los siglos VIII y XI d. C.: los cultos Krama y Trika.

En el caso de la primera, esto es tangible, por ejemplo, en los ritos de adoración (*pūjā*) que instruyen al yogui a concentrarse en las distintas fases que dan identidad al poder creador de la diosa Kālī. Esas fases están representadas simbólicamente por ciclos de divinidades

[30] Sobre los problemas, en general, que subyacen en las categorías "tantra" y "tantrismo", así como algunos intentos de definición, véase A. Padoux, *Comprendre le Tantrisme,* cap. 1.

—de ahí el nombre *krama*: secuencia—; que el adepto debe recrear en el ojo de su imaginación. Así, conforme a un patrón mandálico, su atención debe desplazarse de la periferia hacia el centro, mediante un movimiento continuo que se abisma en el aspecto inefable de la diosa Kālī, para volver de nueva cuenta al mundo de la inmanencia. Esto es lo que encontramos en importantes escrituras, como en el *Kramasadbhāva*, en la *Kālīkulapañcaśatikā* y, más tarde, también en el *Śrīkālikāstotra*.

De manera similar, en el caso del culto Trika, diversas escrituras prescriben la ejecución de ritos e iniciaciones que presuponen el cultivo de la imaginación. Por ejemplo, el *Parātrīśikātantra*, probablemente redactado en el siglo IX, ordena al adepto instalar, con su imaginación, a la diosa Parā sobre un altar. El rito supone, además, establecer un vínculo, también imaginativo, entre las diferentes porciones del altar y el ídolo con ciertos fonemas, y, finalmente, hacer oblaciones imaginarias de flores (26-32).

Una segunda fase de este énfasis en la contemplación imaginativa se puso en marcha una vez que las técnicas de visualización fueron extraídas de su contexto iniciático y ritual, y usadas en cualquier situación en busca de los mismos resultados. El testimonio más explícito de esta resignificación de la noción de *bhāvanā* lo ofrece, también dentro de la tradición Trika, el *Vijñānabhairavatantra* (aprox. siglo IX). En esta escritura, el dios Bhairava enseña a su consorte diferentes *bhāvanās* encaminadas a lograr una experiencia liberadora a la luz de un ambicioso proyecto de integración, según el cual el estado superior, la "trascendencia" (*paratva*), reside en la capacidad para dar cabida a lo inferior, la "inmanencia" (*aparatva*). Basta apenas un sutil giro de atención, o más exactamente de la imaginación, para que la esencia divina destelle en cada aspecto de la realidad.

Al respecto, destaca la recreación imaginativa del espacio intermedio o "intervalo" (*madhya*), que une y separa dos experiencias o procesos mentales. La insistencia en ese elusivo espacio intermedio conduce, de manera casi natural, a la experiencia también imaginativa del "vacío" (*śūnya*). Por ejemplo, el yogui debe imaginar que el espacio vacío penetra por completo los componentes esenciales de su cuerpo (carne,

huesos, etcétera); luego, a través de la práctica repetida, la configuración imaginaria de su cuerpo etéreo puede volverse estable, constante.[31]

¿Qué significa, en este caso, que *bhāvanā* adquiera consistencia? ¿Quiere decir el texto que, a fuerza de concentrarse en el contenido de la imaginación, las verdades que hasta entonces parecían inexistentes se imponen gradualmente a la conciencia, hasta volverse una realidad? Para esbozar una posible respuesta, conviene hacer explícito el sentido etimológico de la palabra *bhāvanā*. De la raíz *bhū-*, *bhāvanā* es una forma sustantivada del causativo *bhāvaya-*: "hacer ser", "crear". *Bhāvanā* literalmente significa el acto de hacer que algo sea: procurar su existencia. Que la palabra pueda significar imaginación, nos habla del valor cosmogónico y ontológico que desde tiempos védicos se atribuyó en la India al poder visionario y a la producción de imágenes.

En otro verso, el propio *Vijñānabhairavatantra* explica indirectamente el significado de *bhāvanā* a partir de su sentido verbal: "La recreación imaginativa (*bhāvanā*) de la imagen suprema que sin cesar es imaginada (*bhāvyate*) es *japa*; su contenido no es sino el sonido espontáneo, el alma de todos los mantras".[32] En este caso, el causativo de *bhū-* es expresado en voz pasiva: la "imaginación es imaginada" (*bhāvanā bhāvyate*). El uso de la voz pasiva parece estar aquí justificado por tratarse de una acción ya no emprendida por el practicante, sino aquella que define a la actividad misma de la conciencia, aquí calificada, siguiendo el juego de palabras, como "imagen suprema" (*parabhāva*).[33] Entendida como un acto continuo y espontáneo, la imaginación es comparable a la práctica del *japa*, es decir, a la repetición continua de un mantra, lo que de manera ideal consiste en alcanzar ese punto donde el flujo incesante de sonido se vuelve espontáneo, actualizando así el poder de la secuencia sonora, de otro modo sólo latente. En este punto, tal como sucede con el mantra, la imaginación deja de ser algo que realiza el individuo para convertirse en algo que a éste le sucede, el propio impulso imaginativo de la conciencia. La consumación de la

[31] *Vijñānabhairavatantra*, ed. de M. P. Mukunda Shāstrī, 47.

[32] *Ibid.*, 145.

[33] En efecto, *bhāva,* normalmente traducido como "realidad", se deriva también del causativo de *bhū-* y, por lo tanto, en este contexto, designa el resultado del acto creador o *bhāvanā*.

dimensión performativa de los mantras coincide aquí con la dimensión performativa de la imaginación como el evento que subyace y da consistencia a la creación entera. No extraña, entonces, que el texto concluya comparando al yogui imaginativo con la deidad misma: "Oh diosa, de manera sumaria te he comunicado estas ciento doce enseñanzas en torno al Imperturbable. Conociéndolas una persona conoce todas las cosas. Basta abrazar una sola de ellas para que una persona se transforme en Bhairava mismo; [entonces] sus palabras son hechos, y bien y mal están bajo su designio".[34]

Antes que una contemplación sin contenidos o abstracta, en este caso *bhāvanā* remite a una instauración mágica de la existencia en su conjunto. En este sentido, a diferencia del sobrio yogui ortodoxo, el yogui tántrico acaba pareciéndose más a un mago, a un ilusionista. No pasaría mucho tiempo para que todas estas ideas fueran retomadas con el fin de articular toda una filosofía tántrica de la imaginación.

La filosofía tántrica, una filosofía de la imaginación. Cabe recordar que, a partir de sus orígenes más bien marginales, el desarrollo de la compleja red de sistemas rituales heterodoxos que llamamos Tantra se produjo a la par del desarrollo de la cultura clásica de la India, en cuyo seno la reflexión filosófica adquirió rigor sistemático gracias a disciplinas como la lógica y la gramática. El siglo IX vería la fusión de estas dos figuras: por un lado, el practicante del ritual tántrico, personaje poco convencional; por el otro, el filósofo indio, para quien la eficacia del ritual o la verdad de la fe dependen de un uso persuasivo de la razón.

De este intercambio surgió, en Cachemira, la escuela Pratyabhijñā, cuya apertura al debate y pretensiones de universalidad son tangibles, sobre todo en la obra de dos autores: Utpaladeva y Abhinavagupta. Es justo en el sofisticado discurso de este par de pensadores, que la imaginación experimentó una reivindicación sin paralelos dentro de la antigua cultura de la India. Para comprender mejor el alcance de esta filosofía tántrica de la imaginación, conviene señalar algunos principios generales.

[34] *Ibid.*, 140.

Utpaladeva y Abhinavagupta defienden la realidad de una conciencia absoluta que, en términos teológicos, corresponde a la realidad de la deidad suprema: Śiva. Ahora bien, la conciencia no es sólo la totalidad de todo cuanto existe, sino, además, el agente activo detrás de todo fenómeno posible, pues existir es ejecutar, escenificar, el acto de existir. Por lo tanto, la conciencia es siempre ella más sus contenidos.[35] Y el poder del agente descansa en la "libertad" (*svātantrya*) de la conciencia: "El deseo de actuar es la forma que adquiere siempre la voluntad. [...] La capacidad inherente para ejecutar las más arduas acciones, eso es precisamente lo que se conoce como libertad".[36]

En suma, afirmar la unidad de la conciencia al extremo del monismo —como hace el Vedānta—, no es suficiente si, por otra parte, se niega la actividad o se reduce ésta a un estatus ilusorio. Si el universo tiene en la conciencia su última causa, entonces es necesario aceptar que la conciencia tiene como atributo esencial el principio de agencia. Nada expresa mejor la libertad de la conciencia que el "deseo de actuar" (*cikīrṣā*), la capacidad para devenir múltiple siendo una. Con ello, Utpaladeva y Abhinavagupta retoman el principio fundamental de la tradición gramatical sánscrita: la preeminencia de la acción sobre cualquier estado o condición.[37] Sin embargo, se trata asimismo de un principio ritual, el mismo que, de hecho, decide la distinción fundamental entre existencia ordinaria y existencia litúrgica. En efecto, de acuerdo con la antigua tradición ritualista (*Mīmāṃsā*), la verdad no es *satya* ("esencia", "sustancia"), sino *kriyā* ("actividad"), y esto, dicho del sacrificio, vale también para el universo en su conjunto.[38]

Los filósofos de la escuela Pratybhijñā recogen estas premisas gramático-rituales y, con base en ellas, asumen no sólo que el verbo ser (*bhū-*) denota, como cualquier otro verbo, una acción, sino que, en última instancia, al encarnar el principio mismo de agencia, el "hacer" (*kṛ-*) tiene preeminencia sobre el "ser". Si las cosas son, es porque hubo

[35] *Cf.* Utpaladeva, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* 2.4.20.

[36] *Idem*.

[37] Isabelle Ratie, "'A Five Trunked, Four Tusked Elephant is Running in the Sky': How Free is Imagination According to Utpaladeva and Abhinavagupta", en *Asiatische Studien*, 64:2, p. 372.

[38] Francis Clooney, *Thinking ritually. Rediscovering the Purva Mimamsa of Jaimini*, pp. 195-201.

una voluntad que así lo quiso. La existencia es, por lo tanto, un don ejecutado. Tal como afirma Utpaladeva, por sí mismas las cosas no son (*bhavanti*); antes bien, el sujeto consciente las hace ser (*bhāvayati*). Una vez más, el causativo del verbo ser: es decir, *bhāvanā*.[39]

La pregunta se impone: ¿"hacer ser" significa "imaginar" también en este caso? Todo indica que así es. Si la creación entera acontece siempre dentro de la conciencia, si nada hay afuera, entonces, desde la perspectiva de la conciencia misma, todas las cosas son, en su esencia misma, objetos para esa conciencia absoluta que todo lo percibe y que, en ese acto, todo lo crea. En suma, si las cosas aparecen o cobran vida, incluida una existencia física, es porque primero son visiones o imágenes dentro de la conciencia. Cualquier relación de objetividad —exterior o mental, sensible o conceptual, afectiva o intuitiva, etcétera— presupone una relación *imaginativa*: *presupone la voluntad libre de la conciencia para devenir algo más, una imagen de sí misma, sin dejar de ser ella misma.* Este mismo mecanismo, de acuerdo con Utpaladeva, es el que da forma a la vida mental del individuo.

Por razones de espacio, no puedo explorar aquí los alcances de esta conclusión en el ámbito literario. Diré apenas que, un siglo después de Utpaladeva, Abhinavagupta incursionó en dicho terreno, y la presencia de elementos estéticos y poéticos es tangible en su teoría de la imaginación, sobre todo por influencia de dos grandes teóricos literarios del siglo IX: Ānandavardhana y Bhaṭṭanāyaka. Empero, aun obviando tales antecedentes y limitándonos a las premisas de la escuela Pratyabhijñā, el resultado no deja de sorprender: la preponderancia de la imaginación es una necesidad lógica y no sólo una predilección. El siguiente pasaje de Utpaladeva es iluminador: "La [conciencia se manifiesta] en toda su espontaneidad cuando las representaciones mentales vagan libremente, pues [en tales casos], a partir de su sola voluntad, despliega [toda clase de] imágenes en el intelecto".[40]

Utpaladeva se refiere aquí a una actividad radicalmente distinta, por un lado, a la mera "percepción" (*pratyakṣa*); por el otro, a la construcción

[39] Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñākarikavṛtti*, 2.4.20.
[40] *Īśvarapratyabhijñākārikā*, 1.6.10.

conceptual de contenidos. En este caso, la actividad de la conciencia "vaga libremente" (*svairacārin*), es decir, no está obligada a rendir cuentas frente a la evidencia objetiva ni ante las demandas del concepto, pues su único referente es ella misma. Paradójicamente, esto no convierte a la conciencia en un poder vacío o sin contenidos; al contrario, continúa desdoblándose en un sinfín de "formas" e "imágenes" (*saṃsthāna*). En el extremo de ese despliegue, está la imaginación desbordada, es decir, el poder para crear cosas jamás vistas antes, como sugiere Abhinavagupta al ejemplificar las palabras de Utpaladeva con criaturas tan elocuentes, como un "elefante blanco con un centenar de colmillos y un par de trompas".[41]

Lo que los sentidos o el intelecto pueden juzgar como un ejercicio ocioso e incluso falso contiene un mensaje de verdad y redención. Ello es posible porque, en sus vagabundeos, el principal atributo de la conciencia, la voluntad, permanece intacto; no sólo eso, pues al vagar libremente, la conciencia parece manifestarse con mayor "espontaneidad" (*naisargika*).

Todas estas ideas indican que para Utpaladeva y Abhinavagupta imaginar es una actividad única, privilegiada, pues mientras ésta prevalece, el hombre tiene la posibilidad de vislumbrar la cualidad que mejor define a la conciencia: la libertad, lo que de algún modo le permite experimentar su propia libertad. Abhinavagupta resume la idea de manera todavía más categórica, esto es, anticipando la identidad última de la naturaleza humana y divina en lo que cada una tiene de imaginativa: "Lo que resulta evidente de todo esto es nuestra propia divinidad, reconocible […] en nuestra libertad para conocer y actuar".[42]

5. Conclusiones

Si, a manera de conclusión, nos preguntáramos por el alcance de esta vindicación tántrica de la imaginación, la interrogante no podría omitir

[41] *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* 1.6.10.
[42] *Ibid*., 1.6.11.

el tema de la libertad, y bien podría plantearse como sigue: ¿puede la imaginación servir como un vehículo de emancipación? La respuesta del Tantra, al menos en la versión escolástica de Utpaladeva y Abhinavagupta, no sólo es afirmativa. Se trata en realidad de una verdad ineludible, inherente a la estructura misma del cosmos y de la vida mental. Entendida como *bhāvanā*, la imaginación es un ingrediente esencial de la textura ilusoria del cosmos y de la psique, y justo por ello mismo, por paradójico que parezca, un instrumento liberador. La libertad comienza y acaba por imaginarla. Como afirma F. Chenet, a propósito de esta filosofía tántrica de la imaginación: "Antes que hijo de sus actos, el hombre es incluso más originalmente hijo de su imaginación".[43]

He aquí, pues, un ejemplo, entre muchos otros, de lo que la India antigua puede aportar al tema de la imaginación y a los estudios sobre lo imaginario. Más que un simple repertorio de ejemplos a los que puede recurrirse para ver confirmada tal o cual doctrina, lo que tenemos es una teoría completa y coherente sobre la imaginación, y, en ese sentido, un interlocutor válido, *en sus propios términos,* que nos invita a usar menos ciertas ideas fuera de su contexto original y a adentrarnos más y con mayor rigor al pasado indio.

Bibliografía

Fuentes primarias

ABHINAVAGUPTA, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*. K. A. S. Iyer y K. C. Pandey, eds. Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.

ABHINAVAGUPTA, *Parātrīśikātantra*. Ed. y trad. de R. Gnoli. Roma, ISMEO, 1985.

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 2000.

PATAÑJALI, *Yogasūtra*. Ed. de M. Angot. París, Belles Lettres, 2008.

[43] F. Chenet, "Bhāvanā et créativité de la conscience", en *op. cit.*, p. 90.

Ṛgveda. Ed. de A. van Noten y G. B. Holland. Cambridge, Harvard University Press, 1994.

Śatapathabrāhmaṇa. Ed. de J. Eggeling. Delhi, India Eastern Book Linkers, 2009.

Upaniṣads. Ed. y trad. de P. Olivelle. Oxford, Oxford University Press, 1998.

UTPALADEVA, *Īśvarapratyabhijñākārikā.* Ed. y trad. de R. Torella. Delhi, Motilal Banarsidass, 2002.

Vijñānabhairavatantra. Ed. de M. P. Mukunda Shāstrī. Shrinagar, Research Department, Jammu and Kashmir State, 1918.

Fuentes secundarias

CHENET, François, "Bhāvanā et créativité de la conscience", en *Numen,* 34:1, 1987, pp. 45-96.

CLOONEY, Francis, *Thinking ritually. Rediscovering the Purva Mimamsa of Jaimini*. Viena, De Nobili Research Library, 1990.

COCKING, John, *Imagination. Study in the History of Ideas.* Londres, Routledge, 1991.

CORBIN, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*. Princeton, Princeton University Press, 1997.

DURAND, Gilbert, *La imaginación simbólica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

GINZBURG, Carlo, "Mircea Eliade's Ambivalent Legacy", en C. K. Wedemeyer y W. Doniger, eds., *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions. The Contested Legacy of Joachim Wach and Mircea Eliade.* Nueva York, Oxford University Press, 2010, pp. 307-324.

GONDA, Jan, *The Vision of the Vedic Poets*. Delhi, Munshiram Manoharlal, 1992.

HADOT, Pierre, *Plotin ou la simplicité du regard*. París, Gallimard, 1997.

JUNG, Carl, *Maṇḍala Symbolism*. Princeton, Princeton University Press, 1972.

KAELBER, Walter, *Tapta Mārga. Asceticism and Initiation in Vedic India*. Nueva York, SUNY Press, 1989.
KARNES, Michelle, *Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages*. Chicago, University of Chicago Press, 2011.
KEARNEY, Richar, *Wake of Imagination*. Londres, Routledge, 1998.
MAHONY, William, *The Artful Universe. An Introduction to the Vedic Religious Imagination*. Nueva York, SUNY Press, 1998.
MALAMOUD, Charles, *Cooking the World. Ritual and Thought in Ancient India*. Delhi, Oxford University Press, 1996.
MINNIS, Alastair, "Medieval Imagination and Memory", en A. Minnis y I. Johnson, eds., *The Cambridge History of Literary Theory and Criticism*, vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 237-274.
PADOUX, André, *Comprendre le Tantrisme*. París, Albin Michel, 2010.
RATIE, Isabelle, "'A Five Trunked, Four Tusked Elephant is Running in the Sky': How Free is Imagination According to Utpaladeva and Abhinavagupta", en *Asiatische Studien*, 64:2, 2010, pp. 341-385.
RENOU, Louis, "La valeur du silence dans le culte védique", en *Journal of the American Oriental Society*, 69, 1944, pp. 11-18.
SHULMAN, David, *More Than Real. A History of the Imagination in South Asia*. Cambridge, Harvard University Press, 2012.
WOLFSON, Elliot, *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton, Princeton University Press, 1994.
YATES, Frances, *El arte de la memoria*. Madrid, Siruela, 2005.

RELIGIOSIDAD Y ONTOLOGÍA. PERSPECTIVAS HERMENÉUTICAS

Mito, hermenéutica y fenomenología de la religión

GRETA RIVARA KAMAJI
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Una de las contribuciones más significativas de la hermenéutica contemporánea al terreno del saber ha sido la recuperación del pensamiento mítico. Las hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur se han destacado en esta labor.

Recordemos simplemente lo realizado por Ricoeur en *Finitud y culpabilidad*. La vía privilegiada que encontró para elaborar una ontología fue precisamente la del pensamiento mítico. A través de una fenomenología de algunos mitos de caída, Ricoeur construyó los conceptos centrales de su primera ontología. Consideró al terreno del mito, ontológica y hermenéuticamente, privilegiado por su estructura, por la carga simbólica, por la potencia de su metaforicidad, por ser un despliegue de concepciones e interpretaciones del ser, del mundo y del ser humano.[1] Incluso, recordemos que uno de los grandes temas del pensamiento ricoeuriano es el tiempo: su configuración y las distintas formas en que se da. Por un lado, será el relato de ficción, específicamente la novela, el ámbito del saber que Ricoeur considera privilegiado para reflexionar en torno a la configuración del tiempo: el tiempo narrado. Por otro lado, el pensamiento mítico será, para el filósofo francés, la instancia privilegiada para realizar un estudio de la configuración del tiempo, no de los sucesos, ni de los eventos, tampoco de la acumulación lineal, sino del tiempo como la fundación del espacio, como fundación de un orden de sentido, como condición de posibilidad del despliegue de cualquier forma posible del tiempo. Así, Ricoeur encontró en el mito una forma de conocimiento distinta a la meramente teórico-discursiva, una forma

[1] *Cf.* Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad.*

de conocimiento que despliega verdades, que muestra los modos de darse del ser humano.

El otro caso en la hermenéutica contemporánea que emprendió un rescate del valor hermenéutico del mito fue, sin duda alguna, Gadamer. En primer lugar, cabe decir que la recuperación gadameriana del mito se da exactamente en el mismo sentido de la recuperación de la obra de arte, en cuya estructura ontológica, Gadamer encontró, precisamente, la posibilidad de construir una comprensión hermenéutica del ser y de la verdad.[2] Podríamos decir que con Gadamer, la filosofía contemporánea ha realizado la hazaña de recuperar la verdad en el arte.[3] Ahora bien, así como lo hizo con el arte, Gadamer desentrañó el modo de ser del mito para encontrar en éste, elementos que permitan construir otra concepción de la racionalidad y, por tanto, del conocimiento. El autor de *Verdad y método* señala "que la experiencia que el arte hace del mundo le corresponde un carácter vinculante y que este carácter vinculante de la verdad artística se asemeja al de la experiencia mítica, se muestra en su comunidad estructural".[4] No debemos olvidar que una de las intenciones fundamentales de la hermenéutica gadameriana fue buscar, en distintas dimensiones del saber y de la experiencia humana, formas

[2] *Cf.* Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Recordemos que prácticamente toda la primera parte de esta obra está dedicada a la elaboración de una ontología de la obra de arte, base sobre la cual Gadamer logra construir una recuperación de sus condiciones de verdad y más aún, consideramos que esa recuperación lo lleva a construir un concepto de verdad cuyo modelo deriva de la estructura ontológica de la obra.

[3] Por supuesto, no debemos olvidar ese momento crucial cuando Hegel lleva nuevamente el arte al terreno del conocimiento, y no sólo eso, sino que lo ubica en el saber absoluto junto con la religión y la filosofía. El arte, con Hegel, se convierte nada más ni nada menos que en manifestación sensible de la Idea. Tampoco debemos olvidar ese otro momento importantísimo con Nietzsche, quien se encargó también de recuperar las condiciones de verdad en el arte, además de trabajar sus implicaciones ontológicas. Por otro lado, los románticos, a su vez, colaboraron enormemente con esta labor de recuperar las condiciones de conocimiento del arte. Ya en la filosofía contemporánea, encontramos la realización de esta labor con Heidegger, quien configuró una ontología de la obra de arte. En *El origen de la obra de arte* encontramos la explicitación de las estructuras ontológicas de la obra de arte; con esa explicitación, Heidegger vincula indefectiblemente el arte con la verdad. Consideramos que estos autores habían preparado el terreno suficiente sobre el cual Gadamer realizaría su recuperación de la verdad en el arte.

[4] Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*, p. 21.

del conocimiento, y concepciones de la verdad que pudieran contribuir a la construcción de racionalidades diversas en el terreno de la filosofía, pues ya se había agotado el modelo racionalista del conocimiento que, por cierto, había deslegitimado epistémicamente extensas zonas del saber y de la experiencia, tales como el arte y el pensamiento mítico. De este modo, una de aquellas dimensiones del saber que habrían de nutrir los intentos de Gadamer por configurar otras concepciones del conocimiento, fue precisamente el pensamiento mítico.

Gadamer encuentra en el pensamiento mítico la expresión del modo de ser del lenguaje mismo, es decir, simbolicidad y metaforicidad. Esto es: no señala que el mito se exprese con símbolos y metáforas, sino que, de hecho, el mito concibe al lenguaje como simbolicidad y metaforicidad, pues es así como éste entiende al mundo, como un suceso de significación, de significatividad en el cual el símbolo y la metáfora no son formas del lenguaje para referir a algo al otro, sino que son el modo mismo en que el lenguaje se despliega.

Ahora bien, el carácter siempre narrativo del mito implica para Gadamer tres aspectos centrales. En primer lugar, la narratividad es el modo en el que el mundo y el ser humano se configuran, y aún el universo mismo. En segundo lugar, indica que esa configuración, al ser siempre una historia, es un modo de comprensión del mundo, mas esa comprensión no se da sobre objetos evidentes ni sobre realidades dadas, sino justa y precisamente en un evento narrativo, sólo ahí se da el mundo, ahí se da el ser. En tercer lugar y dado lo anterior, el mito significa siempre una concepción del pasado, una manera de entenderlo. En la narración mítica hay un supuesto fundamental: sólo desde un pasado se entiende un presente, sólo por un pasado se explica el sentido del despliegue de un presente; incluso, el presente sólo cobra sentido porque un pasado lo ha configurado.

De acuerdo con Gadamer, estos elementos son, en principio, suficientes para afirmar que el relato mítico es una forma de racionalidad en tanto sea una manera de comprender al mundo, al ser y a nosotros. Además, para el relato mítico no hay otra forma de comprender el mundo sino como narración, como evento de significación, de sentido (simbólico y metafórico), y esa significación está directamente vinculada con

la necesidad de explicar que lo que constituye nuestro ser es una historia, un pasado que hace un presente y que construye un futuro.

En el mito, el ser —nuestro ser— no se dice, no se explica sino en historias; de modo tal que lo que contiene es una razón narrativa que en sí misma es *poiética*, puesto que crea en lo narrado el orden de sentido que explica el mundo, por ello todo mito ha comenzado siendo poesía: un hacer de la cosa misma poiéticamente, en la que el carácter metafórico del lenguaje permite que se muestren las verdades del mundo, de la vida, del ser humano, como formas de autointerpretarnos, ya que en todo mito se presenta una visión del mundo como una totalidad de significados.

Y si en esos significados se encuentra una explicación de nuestro mundo presente por nuestro pasado, entonces, lo que el mito señala es que, de alguna u otra manera, siempre accedemos y conocemos el mundo antes de cualquier investigación expresa sobre él, accedemos al mundo porque somos producto y expresión de un pasado que constata su ineluctable presencia en la verdad de un presente. Mas esa verdad no se dice proposicionalmente, se dice en el ámbito de un saber pre-teorético que precisamente supone que, en lo pre-teorético, acaece la verdad del ser: acaecimiento del tiempo, mostración y representación.[5]

Por lo tanto, el mito, como la obra de arte, funda un mundo, lo abre, re-presenta al ser y el modo en que el ser se da en la existencia humana: el modo de la simbolicidad y la metaforicidad. Por ello, el mito, como la obra de arte, está más cerca de la ontología que cualquier otro saber; ellos mismos —el símbolo y la metáfora— son una ontología cuya base radica en ser una comprensión de mundo que no puede ser otra cosa que mostración de sentidos y significados; y sólo en esa mostración el mundo es, nosotros somos, el ser es, y son siempre en una historia en la cual lo central es una idea dinámica del pasado, pues da ser a un presente, refiere a un presente, mas no se trata de una referencia en el sentido simple de la palabra, sino más bien en su sentido ricoeuriano, es decir, no con respecto a una realidad dada, sino al trabajo del sentido que construye y descubre aquello que refiere, que mienta.

[5] "Representación" en el sentido gadameriano de *Darstellung*, esto es, como manifestación de algo que llega a ser, algo que adviene a ser en su propia manifestación y como manifestación.

Desde esta perspectiva, hay también en el mito una potentísima comprensión de la tradición como transmisión, dicho con Heidegger, como *Andenken*. Es decir, si en el relato mítico se encuentra el pasado que explica el orden presente de sentido, esto indica que pensar ese orden no es otra cosa que pensarlo como transmisión del pasado. Esto significa que para pensarnos a nosotros mismos y al mundo, no hay otra vía que rememorar, y rememorar no es aquí sino la reactivación dinámica, la recuperación móvil de un pasado que para seguir haciendo presente debe ser perpetuamente transmitido, alterado, vivificado, distorsionado y transformado, pues debe tener la posibilidad de explicar también lo azaroso y fortuito del presente. Así, en el mito lo que se señala es que somos en la medida en que hemos sido, en la medida en que rememoramos la apertura de sentidos que nos han configurado y constituido en lo que somos, no hay otro lugar desde el cual interpretarnos. Pues el mito, en tanto búsqueda de construcción de sentido, es una interpretación del mundo, de las cosas, pero esa interpretación se ocupa de retrotraer una historia pasada.

Tomando en cuenta todos estos elementos, no hay duda para reconocer en qué sentido hay una recuperación hermenéutica del mito, pero más que una recuperación, se trata de tomarlo como un modelo de racionalidad, de conocimiento, de verdad, que ayuda a construir esa tan añorada racionalidad luego de la crisis de la razón, de la verdad y del sujeto, que obligó a la filosofía, y la hermenéutica es muestra de ello, a voltear su rostro a otros terrenos del conocimiento para nutrirse de ellos, y configurar otras racionalidades; como lo hizo Gadamer con respecto al mito y a la obra de arte que, en sus implicaciones ontológicas, encuentra posibilidades de construir las concepciones hermenéuticas del ser, del tiempo, del lenguaje, de la historia y de la verdad.

La filosofía llegaba al siglo xx a descubrir una verdad que en el pensamiento mítico era un supuesto básico: el carácter ritual del lenguaje; es decir, el lenguaje como movimiento, como acción sobre el mundo porque es mundo, como rememoración de un pasado. El mito había recogido siempre la nota ontológica fundamental del lenguaje: su carácter metafórico-narrativo, ya que "el narrar tiene un poder

prodigioso",[6] dice Gadamer, pues narrar es el modo de ser del ser humano que expresa la manera en que humaniza su mundo y se dice a sí mismo. Recordemos que desde la perspectiva del la hermenéutica, y fundamentalmente de la hermenéutica de Ricoeur, el carácter narrativo de la experiencia humana del mundo adquiere una connotación ontológica. Para Ricoeur somos narratividad, estamos entramados, nuestro presente es el resultado de la interacción dinámica de diversas narraciones, pues narrándonos nos construimos un ser, un pasado, una historia. En este sentido, el pensamiento mítico se presenta como la primera forma de conocimiento que establece que la narración o la narratividad es lo que nos constituye y lo que funda un orden de sentido.

Ya Nietzsche había dado cuenta de esto cuando señaló, por ejemplo, que el pensamiento mítico griego había nombrado, con sus mitos y sus dioses, su manera de concebir la existencia y el ser, aún antes de llegar el concepto de *ser*. El filósofo alemán ya había señalado que Dionisos y Apolo son los nombres míticos del ser, los nombres de una interpretación del mundo, de una manera de sentir la existencia, de una experiencia radical de la vida, de una interpretación de nuestro ser; mas no se trata de cualquier interpretación, sino de aquella que tiene relevancia ontológica, pues intenta desentrañar el modo de ser del ser humano, del mundo y de la naturaleza. En este sentido, Gadamer señala que sólo hay que leer a Homero "para reconocer la subyugante racionalidad con que la mitología griega interpreta la existencia humana".[7] Ya Nietzsche, como siempre, se había adelantado y había emprendido esta recuperación del mito y lo hizo en medio de un ánimo hostil con respecto a este fenómeno del saber.

Gadamer se refiere a Nietzsche y a los románticos como aquellos que representaron una fuerza de resistencia a la devaluación ilustrada del mito, ellos fueron quienes sugirieron que hay condiciones de verdad y de conocimiento en el pensamiento mítico, independientemente de su valor religioso. Era natural que ellos, los descubridores del mundo histórico, rescataran esos otros modos de conocimiento; mientras que

[6] H. G. Gadamer, *Mito y razón*, p. 103.
[7] *Ibid*., p. 22.

en la Ilustración "el mito está concebido en este contexto como el concepto opuesto a la explicación racional del mundo. La imagen científica del mundo se comprendía a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo".[8] Extraña paradoja ésta, pues, señala Gadamer, la Ilustración y la Ciencia de aquel momento recogen sin darse cuenta al cristianismo y lo asumen pues fue éste quien primero emprendió una devaluación del mito. Ilustración: cristianismo secularizado y no una amenaza para él como pareciera. El cristianismo, señala Gadamer, "ha preparado el terreno de la moderna ilustración y ha hecho posible su inaudita radicalidad, [...] haber realizado la radical destrucción de lo mítico".[9]

No es casual pensar, entonces, que en la medida en que la hermenéutica se ha separado de los supuestos ilustrados, haya realizado una recuperación del mito, y con ello, de los románticos, para quienes las presuntas "explicaciones racionales" de las cosas sucumben frente a la luminosidad del poder develador del mito y sus verdades, pues, como se ha señalado, si Heidegger hizo la analítica existenciaria desde la facticidad, podríamos decir que Gadamer, Ricoeur, y antes Nietzsche, la hicieron desde el mito y la obra de arte.

Gadamer señala que mientras la imagen científica del mundo buscaba el cálculo y la medida, el mito había ya reconocido los poderes indomables que configuran nuestro ser sin que podamos controlarlos, pues en esos poderes se estructura nuestra conciencia. Esto significa que la conciencia se había fracturado en el mito, se había mundanizado, nunca fue clara, autotransparente, ni autofundada, más bien, como se mencionó, se teje desde el pasado; ahí la conciencia no es posesión de sí misma y ello no es el defecto del mito, como señaló la ilustración y el espíritu positivista que en la modernidad animó la devaluación de pensamiento mítico y la consiguiente exclusión del mismo en el terreno del conocimiento, al reducirlo a fantasía irracional para despojarlo, afirma Gadamer, de sus pretensiones y de su valor de verdad.

[8] *Ibid.*, p. 14.
[9] *Ibid.*, p. 15.

Sin embargo, "la razón que relega al mito al ámbito no vinculante de la imaginación lúdica se ve expulsada demasiado pronto de su posición de mando",[10] Gadamer se refiere a que sólo por la vía de la crisis de la razón ha sido posible ver al mito con otros ojos, una vez que la conciencia ya no cree estar en absoluta posesión de sí misma y de lo real, una vez que el poder de la historia entra en ella.

Frente a esto, podemos decir que la hermenéutica gadameriana hizo *poiética* a la conciencia, y con ello pudo recuperar a la conciencia mítica, pues los mitos, afirma Gadamer, "son respuestas en las cuales la existencia humana se comprende a sí misma sin cesar. Lo racional de tales experiencias es justamente que en ellas se logra una comprensión de sí mismo".[11] Gadamer se pregunta si la razón no es mucho más racional cuando logra esta autocomprensión de algo que excede a la razón misma. En el mito, la narración espera recibir y escuchar verdades que vienen de un pasado, del diálogo con un pasado, pero se trata de verdades que sólo aparecen narrativamente, apofánticamente y no apodícticamente. Ellos constituyen una racionalidad simbólica, metafórica, narrativa y creadora de sentidos.

Parece que la racionalidad hermenéutica ha partido de estos hallazgos y se ha nutrido de ellos, ya que ha comprendido que la razón filosófica no puede seguir andando a solas, como lo ha señalado María Zambrano, sino que ha de fraguarse escuchando otros terrenos del saber, reconociéndolos como tales; además de cuestionarse si ha sido necesario, para la filosofía, comenzar a construir racionalidades diversas para acceder a la comprensión del mundo, a la comprensión de la comprensión, a la comprensión de lo que interpretamos, cómo interpretamos y por qué interpretamos. La hermenéutica de Gadamer ha prestado oídos al mito para responder a esa preguntas, lo ha re-analizado, por lo tanto, vio en este fenómeno las posibilidades necesarias para construir un *logos* hermenéutico.

Por otro lado, no debemos olvidar que la hermenéutica no ha realizado ella sola la recuperación del *hierós logos*, sino que ha sido

[10] *Ibid.*, p. 20.
[11] *Ibid.*, p. 22.

favorecida por cierta herencia que se lo ha permitido, como la de Nietzsche y la romántica. Así, consideramos que ha recogido, sin saberlo de manera explícita, a la fenomenología de la religión, la cual desde su incipiente configuración el siglo XIX había realizado los esfuerzos fundamentales para situar el estudio del mito desde un lugar distinto, para re-escribir su historia y rescatar, en primer lugar, sus pretensiones de conocimiento y sus implicaciones ontológicas.

Podríamos decir que la fenomenología de la religión no ha sido afectada por la hermenéutica, como le ha sucedido en las últimas décadas a diversos ordenes del saber, sino que ella ha afectado a la hermenéutica, le ha proporcionado una reflexión sobre el carácter narrativo y simbólico de la experiencia humana del mundo, ha realizado una profunda reflexión sobre el sentido del pasado y de la tradición, ha pensado el carácter interpretativo de nuestras experiencias y la manera en que configuramos las ideas y las creencias que sostienen nuestras perspectivas sobre el mundo, etcétera. Y es que Gadamer fue un lector de Otto, de Van der Leeuw, de Muller, de Eliade y de otros a quienes les debemos la fenomenología de la religión. Todos estos autores fueron construyendo una manera de comprender al mito, una concepción del pensamiento mítico. Podemos reconocer en estas concepciones un tesoro del que se ha nutrido la hermenéutica, un manantial que, en particular, el pensamiento de Gadamer supo capitalizar.

Por su parte, Mircea Eliade señala que el mito es una historia sagrada, un relato verdadero y sucedido *in illo tempore*;[12] es una historia ya que relata, narra. El mito tiene como centro del relato: un pasado que explica todo orden presente de sentido, esa narración indica que ese pasado no es un objeto, sino algo que está actuando en el presente y le dota de significado y de la posibilidad de ser comprendido. Aquí, el pasado no es objeto fijo o acontecido, sino algo real porque es rememorado, y la experiencia presente del mundo está ahí con su ineluctable presencia para corroborarlo.

El mito, por otro lado, es verdadero en el sentido griego de la verdad, porque es desocultamiento de sentidos y significados que nos muestran

[12] *Cf.* Mircea Eliade, *Mito y realidad*, pp. 13-30.

y develan el ser de las cosas, tal y como se dan en un presente, es un desocultamiento del ser, de nuestro ser, del ser del mundo y el de las cosas; ahí está su verdad: *aletheia* y *poiesis*, mostración, apertura del advenimiento, del aparecer de algo en el mundo. Además, se trata de un desocultamiento de carácter simbólico, pues no hay otro modo en el que se nos muestre el mundo, es su modo mismo de abrirse a la existencia humana.

El mito es una historia que narra lo sucedido *in illo tempore*, pues representa un orden diferente: explica y devela el orden de lo sagrado. Ahí encontramos su valor religioso, mas en ese valor, toda la construcción del mito despliega y contiene un valor explicativo, un valor epistémico: una interpretación y comprensión del mundo y del ser del ser humano, que sabe que el símbolo y la metáfora son su medio, porque son el medio de la existencia humana; así se da el ser en el mundo del ser humano. Valga decir también que el pensamiento mítico se presenta, para autores como Ricoeur, como un terreno sumamente privilegiado para realizar un estudio de la metáfora en específico, y de la metaforicidad del lenguaje en general. Esto no es un asunto menor ya que, como sabemos, el propio Ricoeur realiza una ontología de la metáfora con el fin de ver en su estructura ontológica, formas de conocimiento del mundo y de nosotros mismos, formas que nos dicen, que nos expresan, que hablan del mundo de "otro" modo, formas que de manera permanente redescriben y reinterpretan la realidad, la recrean, y al recrearla no sólo se vinculan con el mundo, sino que inciden en él.

Así, el mito es, como la obra de arte, fundación de un mundo, en el cual cada cosa es un signo y no una presencia objetual, pues cada cosa es espejo, *speculum*. Cada cosa dice, es diciente, trae en sí misma un horizonte de sentido cuyos efectos se entrelazan con una totalidad a su vez hablante. Cada cosa del mundo expresa la totalidad del ente, pues cada cosa es un evento de sentido que remite a algo más que su mera presencia en el mundo, remite a la apertura humana del mundo; es decir, a la significatividad, a la totalidad de significados que es el mundo humano.

Las cosas no están simplemente en el mundo, hacen mundo. Cada cosa es el rostro del mundo, del mundo que no es otra cosa que nombre

y sentido, palabra; pues es la palabra, como dijera Heidegger, lo que procura el ser a las cosas. En el pensamiento mítico es la palabra narrativa lo que funda al mundo y otorga ser a las cosas, éstas no están ahí por ser simples presencias, sino que en la medida en que están configuradas en un orden de sentido, remiten siempre al mundo entero interpretado en cada cosa.

El mundo es lo interpretado y comprendido en el relato, y esa interpretación nunca es fija: es necesario hacerla acción, actualizarla, ritualizarla, moverla, pues de ese movimiento depende el dinamismo, la pervivencia y constante apertura del mundo, de ello depende nuestra vida. Sin relato, sin historia, no hay vida para el pensamiento mítico, para éste, dicho con palabras de Gadamer, "que no haya cosa alguna allí donde falte la palabra".[13]

Bibliografía

ELIADE, Mircea, *Mito y realidad*. Barcelona, Guadarrama, 1998.
GADAMER, Hans-Georg, *Mito y razón*. Barcelona, Paidós, 1999.
GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1999.
RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad.* Madrid, Taurus, 1995.

[13] H. G. Gadamer, *Verdad y método*…, p. 584.

La evolución de los símbolos religiosos

MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Desmitologizar y desmitizar

En los inicios fue el verbo mítico, el *mythos*, relato de cualquier índole, historia, diégesis, con un principio, medio y un fin (al menos así los ordena el receptor) que protagonizaron dioses o seres sobrenaturales que, en esos tiempos oscuros para nosotros, fueron creídos como materia de fe. Aquellos testimonios orales y anónimos pasaron después a la letra escrita por Homero, Hesíodo y los dramaturgos griegos, entre otros. Los mitos fueron prácticas narrativas conocidas por las sociedades griegas de aquel remoto pretérito. Consistían en una intriga extraordinariamente organizada. Desde entonces, la oferta es para quien pueda leer y descifrar sus mensajes, "desmitologizarlos" al poner en *epojé* a los dioses del Olimpo, por ejemplo, para poder "desmitizarlos",[1] es decir, descifrar los símbolos que lo componen y el texto en general que los contiene.

Aristóteles confesó que amaba los mitos cuando era presa de abismales sentimientos de soledad,[2] sin embrago, en *Historia antigua*[3] rechazó las tramas que pasaban de boca a oído, aquellas que describían las actuaciones de personajes sobrenaturales o divinizados; por ejemplo, la leyenda propiciaba, en la narración, la supuesta existencia física de los personajes, cuyas aventuras se magnificaban con una facilidad asombrosa.

En la Grecia clásica hubo una notable indistinción entre *logos* y *mythos*. La invención de la escritura fue una de las condiciones que posibilitaron poner en duda las tradiciones religiosas, al romperse la

[1] *Cf.* Rudolf Kart Bultmann, *Primitive Christianity: in its Contemporany Stting*.

[2] Aristóteles, *Obras filosóficas. Metafísica, Ética, Política, Poética*, p. 668.

[3] Aristóteles, *Historia antigua*, VIII-12, p. 297.

dialogía, es decir, la conversación que pasa de una boca a un oído activo que pregunta y, quizá, rebate.

De aquella matriz se generó la Historia. En todos los ejemplos míticos se relata una historia que ocurrió *in illo tempore*, mucho antes de que se invocara ritualmente al Rey que Rabió o a Maricastaña, esto quiere decir que aquellas aventuras no eran registrables en un calendario ni en un mapa, requisito indispensable en la Historia, o en la investigación de los sucesos acontecidos (*historia rerum gestarum*). Con esta disciplina irrumpió en escena un nuevo quehacer, cuya promesa es respetar el principio de realidad, código usual en la vida cotidiana: no sólo los relatos históricos son fieles a la verdad-coherencia, sino, hasta donde es posible, a la verdad-correspondencia.

Inmerso en lo particular, en un proceso único, el historiador se obliga a decir qué hizo y qué padeció realmente Alcibíades, se lee la *Poética*. Heródoto[4] cuestionó la veracidad de narraciones como las aventuras de Heracles en Egipto, o que el Nilo se iniciara en el Océano. Tales rumores operaban, según los padres de la Historia, como embustes seductores si se confrontaba con el principio de realidad universal, a saber, que lo dicho se corresponda con lo sucedido, y se respete la indispensable coherencia.

Este ámbito embonaba el tiempo histórico con las coordenadas geográficas (que ciertamente entonces eran muy estrechas) y temporales. Bajo esta mirada, los *mythos* quedaron como testimonios a expurgar, esto es, para que el estudioso registre su tanto de historia, *res gestae* o cosas (humanas) realmente acontecidas, ya sea como vivencias sociales o fantasías colectivas. Asimismo, tales relatos, ahora tildados de mentirosos, funcionaron como pruebas de una etapa antigua de la humanidad, útiles para estudiar el diferir histórico.

El discurso histórico tomó, pues, un compromiso que perfiló sus características, aunque es verdad que las tramas que construye el historiador le deben mucho a la imaginación. Sin embrago, se había comenzado a deslindar, desde otro lado, la historicidad humana de las narraciones fantasiosas.

[4] Herodoto, *Historias*, p. 23.

Sólo después del paso que dio nacimiento a la Historia, surgió la literatura, que se atreve a inventar e imaginar al usar ficciones a voluntad, sin exigir que se crea en la existencia de sus personajes ni en las situaciones que describe; aunque las "letras" hablen del mundo del relato y de la colectividad, más o menos extremos en su fantasía, según el caso, o sea, mediante el rodeo por la complexión de la no-verdad, porque de qué otra cosa podemos hablar, según aprecia Aristóteles en el mismo libro, y que repite Ricoeur.

Poco a poco y de manera balbuciente, también fue diferenciándose el *mythos* del *logos*, éste entendido como proporción, cálculo, argumento y quizá también enigma. Los filósofos presocráticos repasaron los añejos relatos como semilla de pensamientos fructíferos, de una sabiduría digna de sopesarse; se apartaron así de la fe gnóstica, pues, al orientarse a su núcleo significativo, descifraron el enigma simbólico. Platón, quien dejó inconclusas muchas historias en sus diálogos, inició fuertemente los anatemas contra las "mentiras" literarias y míticas. En *Las leyes*[5] está escrito que son intolerables quienes se dejan persuadir por los mitos que les contaron su madre o su nodriza. Historias sin pies ni cabeza que operan como una astuta bestia salvaje que nos engaña, lo que los obliga a voltear la espalda a la razón, porque si tales *mythos* se aproximan a la verdad, siempre lo hacen de forma incompleta. Lo llamativo es que la obra platónica abunda en expresiones simbólicas y alegóricas, como la consabida alegoría de la caverna (donde los órficos dejan ver su sombra), sin explicar plenamente sus modos de pensar. La obra platónica es el último instante en que "el saber filosófico, aun denunciando el relato de los antiguos como ficciones escandalosas, emprende la narración de sus mitos en un discurso del alma, sobre el nacimiento del mundo y sobre la vida en el más allá".[6]

A partir de este hito, los cuentos maravillosos de rancia cepa, los sucedáneos más directos de los mitos y la literatura, se interpretaron como un pasatiempo no referencial o sin sentido. Hubo filósofos que encerraron a los mitos y a la literatura en su propio discurso. ¿Dónde

[5] Platón, *Las leyes*, X, 88c, 8e, p. 1.
[6] Macel Detienne, *La invención de la mitología*, p. 105.

existió Ulises? Su respuesta fue en la *Odisea*, sin que admitieran que ocupó pensamientos repletos de imágenes, ni que, durante los tiempos de la mitología en esplendor, los personajes fantasiosos llevaron la aureola de existir en el mundo físico, no sólo en el mundo de la ficción. Ensimismados en un análisis de corto alcance, los filósofos se calaron sus trajes de exploradores para internarse en una ruta brumosa que visualizaron atiborrada de fósiles, de vestigios de lo que antaño fue sabiduría activa. Concluyeron que, si ocasionalmente impacta su brevedad o economía de discurso, los *mythos* únicamente son rumores placenteros fuera de actualidad, enredados en el vaivén de la memoria ágrafa y del olvido que los reduce, por ejemplo, a cuentos de hadas. Enjuiciaron con dogmas, sin investigar a fondo, por ejemplo, en el caso de Odiseo: cuántas de sus aventuras fueron asunto de fe y cuántas encierran sucesos verdaderos; a nadie le preocupaban sus referencias ni su semántica, ni comprender alguno de sus sentidos simbólicos. Había predominado el reiterativo punto de vista geométrico, matemático y físico[7] que dominó la ciencia hasta épocas recientes.

Sea como fuere, cuando Platón dio las primeras muestras de escándalo frente a los mitos, se inició la supuesta "liberación" de algunas manifestaciones del lenguaje llenas de símbolos y alegorías, como puede leerse en el *Gorgias*.[8] En el *Timeo*[9] añade que son relatos fantasiosos, que a veces anteceden a la racionalidad; ocasionalmente, dice, logran aproximarse a la verdad, aunque siempre de manera imperfecta. Es sabido, además, que expulsó de su *República*[10] a los mito-poetas —no a los músicos, por su proclividad por las matemáticas y la física. No consideró necesario expurgar las sugerencias que dimanan del rico acervo mitológico griego, trabajo que los presocráticos sí habían realizado, esto es, quienes utilizaban indistintamente los términos *mythos* y *logos*, como lo demuestra Marcel Detienne.[11]

[7] Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 318.
[8] Platón, *Gorgias*, p. 257.
[9] Platón, *Diálogos. Filebo, Timeo, Critia*, 29d.
[10] Platón, *Diálogos: La República o el Estado*, Libro X.
[11] M. Detienne, *op. cit.*, p. 192.

Antes de esta mutación, el mito fue tenido, pues, como verdad que decanta los misterios de lo sagrado. En México, hasta el siglo XIX, la existencia de Adán y Eva fue verdad inobjetable y justicialista, porque se sostenía que toda la humanidad era su descendencia, sin que importaran los colores de la piel ni la forma de los ojos, de los labios, ni estaturas, ni complexiones. Después sobrevino la ceguera positivista que rechazó a la mitología, y la envió al armario de la primitiva ignorancia. Hoy sabemos que Adán y Eva son símbolos; pero, ¿acaso no apuntan a la referencia última ordenadora o padre y madre?, ¿acaso sus acciones no informan la labilidad o capacidad de hacer el mal que tenemos los seres humanos?, se cuestiona Ricoeur. Sin lugar a dudas, los símbolos dan en qué pensar, según la expresión afortunada de este hermeneuta francés.

En el siglo XIX hubo quienes estudiaron la mitología griega desde la solemnidad de las hipótesis científicas. Suponían su transformación en cuentos sin autor, folclóricos, populares, cuya simiente se pierde en la noche de los siglos y milenios, y se expande un número indeterminado de veces aquí y allá, en lugares muy alejados entre sí. Ya en la centuria antepasada, algunos investigadores de mente avanzada pusieron entre paréntesis que los mitos pueden excluirse de los cotos racionales, y hasta se admiraron del escándalo en su contra que se manifestó desde Platón y Aristóteles, hasta la enorme lista de sus seguidores.

Seguir el ejemplo de los filósofos presocráticos griegos, quienes tradujeron los mitos a teorías filosóficas de índole diversa, fue el objetivo de Paul Ricoeur: estudió estas narraciones hasta dar con el saber o las actitudes sugerentes, legítimas, incoherentes y oceánicas que forman parte de nuestra existencia, igual que lo habían realizado Jenófanes, Tucídides y, retrocediendo lo más posible, Tales de Mileto. Tradujeron la simbología, las metáforas y las alegorías de los relatos para que accedieran a su madurez como filosofía.

¿Por qué los filósofos de hoy hemos de voltearles la espalda? Tampoco debemos de olvidar nuestro juramento inicial: proceder a comprenderlos hasta encontrar las nociones que informan, las cuales el hermeneuta capta desde su perspectiva espacio-temporal y acostumbra a presentarlas como argumentos, brecha que es menester transitar con tiento.

Mucho hizo Schleiermacher cuando, al regresar a los mitos bíblicos, los contextualizó, es decir, limitó, en la medida de lo posible, la colocación "histórico-epocal" de las expresiones lingüísticas de estos relatos sagrados, legándonos una hermenéutica filológica que evita confusiones y desbarata errores interpretativos. Ahora bien, en antítesis a esta hermenéutica filológica, la contemporánea se atreve a sostener que cada intérprete reflexiona desde su horizonte, desde su situación histórica. La hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey no podrá jamás compararse con las antiguas tribus judías, aunque tal fue su pretensión. Si se comprenden tales narraciones con la ayuda de diccionarios y libros de especialistas, siempre se realiza esta labor desde el espacio-tiempo del intérprete.

Nadie puede desprenderse, como si fuera una prenda de vestir, de su situación histórica. Somos producto de nuestra contemporaneidad, de unas tradiciones, interpretamos a partir de este horizonte. Cierto que el hermeneuta actual, si quiere que su trabajo obtenga importancia, ya que transita dentro de los márgenes de lo pertinente, debe restituir la predicación bíblica a su espacio-tiempo y a sus tradiciones; adicionalmente, ha de tomar en cuenta la serie de sus exégesis que se han sucedido a lo largo de los siglos. Sin embargo, por más que se esfuerce, el intérprete de hoy no comprende ni explica el cristianismo igual a como lo hicieron los exegetas del pasado. El panorama interpretativo del universo mítico es el resultado de las tradiciones, mismas que siguen ofreciendo novedades. En otros términos, si el corpus del "libro" realiza un llamado para que se comprenda y explique, y al explicarlo se comprenda más, la hermenéutica parte y restituye la predicación al insuflarle nueva vida, para que poco a poco se descifren sus inagotables secretos, sus verdaderos arcanos, porque éstos dependen del texto y de nosotros, lectores sucesivos.

Sobre el símbolo

Para Cassirer, los mitos están formados con símbolos, porque el ser humano es un animal simbólico. ¿Pero qué son los símbolos? Un juego

de mostrar y de ocultamiento, porque consta siempre de dos mitades complementarias: una explícita y otra oculta.

En el símbolo interactúan lo que se dice y lo que se sugiere: su sentido velado o subyacente. Porta una estructura de ausencia y presencia, en tanto que el plano expresivo significa el vacío: designa cosas y hechos por mera analogía, que se ha desarrollado a lo largo de los años. Mediante la presencia se habla de una cosa referida abierta o literalmente. Por ejemplo, el Cielo, este símbolo condensa varios razonamientos: lo alto, elevado, inmenso, poderoso, ordenado, clarividente, inmutable y sabio.[12] Re-juego que facilita y se basa en "la función de ausencia, la re-adopción de lo real en un irreal figurado".[13] Un símbolo no es fiel a la correspondencia más o menos directa entre sí mismo y lo existente, sino que comunica un "estado de alumbramiento" debido "al manantial del ser parlante",[14] escribe Ricoeur, haciéndose eco de *La poética del espacio* de Gaston Bachelard.

En *La actualidad de lo bello*, Gadamer rescata, siguiendo a Heidegger, la etimología del "símbolo" como tablilla del recuerdo o *tessera hospitalis*, que el anfitrión rompía en dos, conservando una mitad para sí y entregando la otra a su huésped, porque si, con el paso del tiempo, éste regresaba, al juntar ambas partes se reconocerían, así como también sus respectivas descendencias. La parte física es, pues, insustituible: advocaciones de María hay muchas, pero el lienzo de Guadalupe, la Virgen morena ligada con la Independencia, es la que los mexicanos adoran. Esto es, los símbolos comunican un pensamiento vinculando un significado literal con otro implícito, mediante su analogización.

Tal convención del símbolo ha generado un altero de discusiones no sólo sobre el grado de semejanza de sus partes, sino también respecto a si cualquier signo es un símbolo (por ejemplo, Roman Jakobson). Al contrario, para Saussure este tipo de reducción pone una insostenible igualdad entre la especial forma de convención —propia del símbolo—, que establece algún lazo con la realidad que designa, y la arbitrarie-

[12] P. Ricoeur, *op. cit*., pp. 174, 175.
[13] *Ibid*., p. 177.
[14] *Idem*.

dad —propia del signo. Otros no han dudado en hablar de símbolos arbitrarios o extrínsecos, utilizados, por ejemplo, en la lógica y las matemáticas puras que, a su vez, Cassirer llamó "sustitutivos". El simbolismo lógico es una designación sin designado.[15] Según Paul Ricoeur, son el colmo del formalismo porque carecen de valor concreto: ni siquiera son abreviaturas verbales o referenciales; son, como dijo Leibniz, un simple elemento de cálculo.

Las fronteras entre los símbolos intrínsecos o descriptivos, que Cassirer clasificó como "sugestivos", guardan una relación formal interna, corporizada y visible con aquello que refieren, un ejemplo sería la imagen de la Justicia. También se califican unos símbolos como "penetrativos" o "expresivos",[16] como los que utilizan la literatura y la mitología, los que abordan las hermenéuticas de Gadamer y de Ricoeur. También se manifiestan en palabras que establecen alguna coincidencia entre los planos del significante y del significado. Su convención radica en qué significan una cosa, un hecho, una creencia y, además, físicamente suscitan o evocan otras ideas implícitas.

La evolución

Diacrónicamente cada símbolo se desarrolla en otros, es decir, que una idea más elemental deriva en otras ideas más complejas. El mismo parentesco estructural de los símbolos facilita sus equivalencias, relaciones y hasta su intercambio.

La historia del cristianismo es tributaria de interpretaciones que señalan la aptitud de los símbolos, los cuales en su evolución devienen en palabra mítica capaz de actualizarse si se analiza, es decir, si se desmitiza: si se buscan sus posibles significados.

Paul Ricoeur ofrece un magnífico ejemplo cuando habla de la "mancha" como estigma (*catarós*), de la cual surgió la catarsis —limpieza física, evacuación o purga de humores malos— hasta que la última pala-

[15] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 113.
[16] Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* II. *El pensamiento mítico*.

bra significó pureza. La purificación ritual y la mancha dieron cabida a la noción de culpa moral. Leemos que Isaías (5, 6-7) se autocompadece por tener labios impuros hasta que, mediante un ritual de magia de contacto, un ángel se los quema con la brasa del altar y borra la mancha. A su vez, ésta, simbolismo de la impureza, de un poder que infecta y contamina, se relacionó con el término griego anatema, que suministró el concepto de pecado por medio de su traducción, *peccatum*, que, al entrar en contacto con el simbolismo del camino, acabó por caracterizar el pecado como el camino torcido. Con esta alusión, Paul Ricoeur intenta mostrar que los simbolismos más desarrollados recogen la simbología más arcaica:[17] mismidad simbólica, herencia del pasado, que no es igualdad.

Por su parte, un texto mítico reúne varios símbolos y, por lo mismo, varias ideas para dar un mensaje global o unitario. De esto Gadamer saca en claro que cada situación histórica, mediante su cadena de símbolos, va reconociéndose en tanto comunidad local y universal. Así, quién no se considera manchado, con una peca (*peccatum*), término que estigmatiza a quienes han seguido el camino torcido —la desviación que es un verdadero pecado, donde el sujeto hace voluntariamente mal a un tercero. Esta simbología, de formulación tan simple en Isaías, se desarrolló hasta nuestra época: hoy mucha gente rica se somete a numerosas operaciones para cambiar su apariencia fea, sucia, "manchada", según sus apreciaciones.

Ahora bien, antes de adentrarnos en las huellas indelebles que ha dejado la cultura judeocristiana en nosotros, es menester afrontar el ateísmo de Nietzsche, Freud y Marx: su hermenéutica de la sospecha puso sobre la mesa las desviaciones malsanas del pensamiento religioso, que se perpetuaron en demasía, en el entendido, a juicio de Ricoeur, de que estas teorías no destruyeron los antiquísimos símbolos ni las alegorías bíblicas. Las desviaciones enfermizas del clero, que detectaron estos filósofos, se han generalizado a tal grado que Ricoeur admite que su propia fe está arraigada en la edad posreligiosa de la muerte de Dios. Efectivamente, la Iglesia no ejerció el poder que le correspondía, sino que, frecuentemente, se marchó en dirección contraria al comunita-

[17] P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 307.

rismo, es decir, hundirse en lo que Aristóteles denominó *pleonexía*: querer todo para sí, con exclusión y en detrimento de los demás, sin importar, incluso, los derechos humanos más elementales, que demandan el respeto de tabúes, como "no matarás".

Freud asoma por la ventana para decirnos que, en multitud de casos, si no en la mayoría, la sumisa pasividad que inculcan los padres y los curas es síntoma irrecusable de inmadurez: el superyó que cada individuo internaliza en un padre sublimado que le ordena aceptar y obedecer, sumisamente, los hipotéticos designios del Más Allá. La libertad brilla por su ausencia en la neurosis que no acepta la adultez porque intenta salvarse de imputaciones: todo se debe a la omnipotencia y omnisapiencia divinas, afirman los inmaduros. La arcaica estructura psíquica, dominada por una fe, se basa exclusivamente en el temor que se tiene al castigo de un padre o madre sobrenaturales, que prolongan fantasmalmente a los padres terrenos, así como el deseo de su protección y consuelo frente a cualquier reto: se estanca la vida en la desvalida niñez.

También Marx estableció un corte con un pasado lleno de horrores, algunos cometidos por la misma Iglesia, para abrir un vínculo hacia adelante, a través de transformaciones sociales a corto y largo plazo, resultado de la praxis humana. Por su parte, Ricoeur se lamenta de la hipocresía que retoma con una mano lo que dejó libre con la otra. Es hipócrita reducir la vida a una empresa comercial que realiza arbitrariedades y dolores gratuitos, y piensa que los borra un desembolso sustancioso o una fría confesión de viernes. Quienes siguen estas costumbres piensan que obtienen el pase de entrada al Cielo. Esta concepción de la religión, es decir, como una transacción comercial, minusvalora los daños cometidos voluntariamente contra el prójimo y los resultados funestos de la labilidad o de la capacidad de hacer el mal, ya que nuestra libertad nunca se juzga al margen de las intenciones, de los actos voluntarios y hasta de las nefastas pasividades.

Los señalados "puntos podridos" de la religión iluminan los desvíos que es menester destruir. Bajo la mirada de Ricoeur, antiguo colaborador de la revista *Esprit*, es decir, un creyente tan activo que, siguiendo sus interpretaciones del Nuevo Testamento, pasó varios años en un campo de concentración, inculpado por el gobierno de Vichy, sostiene

que, en los presentes tiempos de la muerte de Dios, se han establecido nuevos vínculos con la religión gracias a los reclamamos del ateísmo, así como por las indirectas y largas preparaciones filosóficas.

La hermenéutica bíblica, afirma Ricoeur, desde las primeras generaciones hasta la Reforma, se enfrascó en justificar un cuerpo textual heterogéneo, a saber, el Antiguo y el Nuevo Testamento. Tiempo después, se descubrió que su unidad es tan ambigua como el cambio del agua en vino:[18] las instituciones y los protagonistas de las narraciones son otros. En los Evangelios, el transmisor del Verbo fue un arameo que se opuso al Imperio romano, a la segregación y a las discriminaciones que padecían los leprosos —acusados de padecer un visible castigo divino. Esto es, un ser histórico que aceptó a una prostituta; que luchó contra la religión tratada como si fuera asunto de comercio; un mediador hecho corporalmente para la muerte, cuyo espíritu manifestó su amor guerrero y caritativo. Así pues, en Jesucristo se cumplió la promesa, el kerigma o la llegada del Salvador.

Ricoeur piensa que —a partir de san Pablo y especialmente de Rudolf Bultmann en sus obras *Jesús* (1926), *Jesucristo y la mitología* (conferencias que dictó en 1951), *Teología del Nuevo Testamento* y *Das Evangelium des Johannes*— la Biblia no es el "grito" de la inmadurez que demanda la protección de un padre elevado al rango de omnipotente, ni es un intercambio negociable, sino un problema de intelección, a través del cual la vida y el Libro se ajustan: estamos ante un "tesoro que da [en] qué pensar",[19] incluso un capítulo de la *Simbólica del mal*, traducido como *Finitud y culpabilidad*, se titula "El símbolo da que pensar", sin acentuar el *que*, es decir, que hace pensar. La intelección de los símbolos significa un "círculo hermenéutico" en el cual, lo existencial y la palabra se esclarecen mutuamente. El hermeneuta debe ampliar la comprensión hacia el conocimiento de sí y las prácticas de la cultura profana que se aproximan a lo "sagrado". De esta forma se podrán explicar un sinnúmero de misterios: el sentido alegórico-simbólico de los Evangelios, que remite a una forma de estar en el mundo, con sus tabúes y con sus

[18] Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, p. 345.
[19] *Ibid.*, p. 346.

creencias soterradas en la parte no-consciente, e incluso en la parte inconsciente de los miembros de la cultura judeocristiana.

A diferencia de Gadamer, Paul Ricoeur no considera la alegoría como el decir una cosa para dar a entender unívocamente otra, sino que el significado alegórico es interpretable de varias maneras, es denso: ostenta una sobrecarga que desorientó a numerosas generaciones.

Contra los repetidos ataques a las Santas Escrituras, la hermenéutica contemporánea opina que aún dice mucho a nuestra manera de estar en el mundo. No trata de imponer una orientación moral a los individuos ni de moralizar la historia, sino que el lector tome conciencia de aquel simbolismo y de aquellas actitudes que admiran en la figura de Jesucristo —cuyo antecedente es el Prometeo de Esquilo. Si, en vez de aferrarme al fanatismo, admito que los Evangelios me comunican algo que entiendo y llevo en mi mente, habré realizado una confesión de fe, aunque no sea una practicante. Esto quiere decir que mi creencia o fe parte de un vínculo hermenéutico con el Nuevo Testamento. Entonces, abro las puertas a la comprensión-explicación con una orientación histórico-vital del canon.[20]

Las ciencias históricas, la filología profana y la persistencia del filósofo en descifrar los símbolos de la Biblia y cómo estos mensajes histórico-vitales afectan a las personas, aunque no exista una regla absoluta de su interpretación, son el arma para la comprensión. Así como *La Ilíada* desacralizó la religión griega, los Evangelios se presentan como palabra de Dios que es humana. La orientación moderna de la hermenéutica lanza a su auditorio hacia atrás, a situaciones que llegan al lugar original del testimonio y lo trae hasta el presente, con la intención de que lo interpele.

Resumen

¿Cómo es factible la interpretación de textos tan distanciados temporalmente? Porque, repito, siguiendo la promesa de los primeros filósofos

[20] *Ibid*., p. 348.

griegos, "desmitologizamos", esto es, ejercemos una empresa negativa que llama a separarse del revestimiento mítico de la proclamación —el reino de Dios se aproximó de manera decisiva en Jesucristo.[21] Actualmente, la hermenéutica perfora desde las bases hasta la edificación completa de los símbolos-alegóricos, recorriendo su evolución, a partir de sus inicios hasta la etapa poscrítica de la fe mediada por el ateísmo. La voluntad del hermeneuta es comprender mejor un texto que, como cualquier otro, tiene una semántica que no se encierra en el propio diciente. La condición de posibilidad para que sobrevenga este hecho comprensivo, que Bultmann llama "desmitización", es otorgar a la escritura el estatus de algo que anuncia una información. Así, se arriba a un método que descifra y, por lo tanto, sobrepasa la lectura ingenua o literal. Separarse con espíritu abierto o desmitologizar para comprender-explicar(se) los textos o desmitizar, es el círculo hermenéutico: el haz y envés del método comprensivo que no se somete a lo literal, pero sí admite que el escrito tiene mensajes, independientemente de la inalcanzable intención pragmática de sus autores, desaparecidos hace más de un milenio.

La desmitización acaba con los malentendidos que nacieron de la predicación ancestral sobre unos seres sobrenaturales que recorrían el Cielo, la Tierra y el Infierno, escalonadamente en ida y retorno. Esta concepción ha caducado; la mente se abre al llamado, según el cual los seres humanos deben asumir libremente sus responsabilidades ético-políticas. Asimismo, la mitología bíblica, en sus actuales interpretaciones, nos pone frente a frente con los límites y múltiples fundamentos de nuestra existencia, para que cada uno alcance la comprensión de sí.

El mito invita a su "mundanización", a su conversión en una realidad conocida y tangible. Describe una serie de realidades humanas que reducen el más allá al más acá: no es la proyección humana hacia un metamundo quizá ficticio, como visualizó Feuerbach a la religión, sino que exige una "interpretación existenciaria"[22] que sobrepasa las

[21] *Ibid.*, p. 350.
[22] *Ibid.*, p. 352.

pretensiones de agotar los sentidos de la realidad mediante la ciencia y la técnica.

El kerigma expresa preocupaciones por la humanidad contemporánea, debido a que sus márgenes de apertura facilitan una apropiación comprensiva y pertinente. El escucha ávido de comprenderlo rebasará las definiciones formales y vacías de los catecismos. Bultmann, un creyente, habla del acontecimiento cristiano en términos no míticos, sino desde su formación científica, histórica y filosófica. Si para Kant lo trascendente es lo otro que pensamos sin poder representárnoslo como objeto mundano, es porque el Más Allá debe permanecer como límite y fundamento. Para Bultmann, la comprensión responde a una fe pura o no estrictamente literal de los Evangelios. Revela una voluntad que no ha renunciado a sí misma. Por ejemplo, si hemos de dar al César lo que le corresponde, enfatizamos el orden vigente, el *socius* temporal, frente al cual damos a Dios la categoría de prójimo, que corresponde a una relación fraterna y comunitaria. Además, dice este último filósofo, creemos en aquello que ofrece algo en qué creer. La concepción de que el símbolo religioso es el análogo de lo totalmente otro, lo que nos invita a pensar que la exégesis del Libro es la búsqueda de sus sentidos, su recuperación y su efectuación en la existencia.

La comprensión transita del sentido ideal hasta la significación existencial: reclama que escudriñemos y nos apropiemos de su sentido para que devenga la palabra viva, que desvela algo de nuestra existencia, en el entendido que esta interpretación de nosotros, como cualquier otra, es histórica.

En el Nuevo Testamento se transmite la palabra que descubre al ser y sus "existenciarios", a saber, su situación en un espacio-tiempo, su calidad de ser-con a quien le preocupan las cosas del universo y sus habitantes, y que, sabiéndose ser para o hacia la muerte, tiene un proyecto a corto y largo plazo, dice Ricoeur, en cuya afirmación subyace la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger.

Nuestro hermeneuta francés termina con una formulación circular muy sugerente: sólo partiendo de la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado; sólo partiendo de la esencia de lo sagrado se piensa la divinidad; sólo por la luz de la divinidad, del prójimo, sea éste,

Dios o mi cercano, será posible pensar aquello que la palabra de Dios nombra. Para iniciar este recorrido es indispensable desmitologizar y desmitizar los Evangelios, con el fin de atrapar la verdad del ser, empezando por aquello que está en mi existencia en cada caso. Al final del recorrido sabremos que la "palabra de Dios" nombra algo que nos concierne a ti y a mí. También concernió a nuestros antepasados y concernirá a nuestros sucesores.

Bibliografía

ARISTÓTELES, *Historia antigua*, en *Obras*. Trad., est. prel., preámb. y notas de Francisco de Samaranch. Madrid, Aguilar, 1994.

ARISTÓTELES, *Obras filosóficas. Metafísica, Ética, Política, Poética*. 7a. ed. Est. prel. de Francisco Romero. Trad. de Lilia Segura. New Cork, W. M. Jackson, 1974.

BULTMANN, Rudolf Kart, *Primitive Christianity: in its Contemporany Setting*. Trad. de R. A. Fuller. Londres, Thames and Hudson, 1983.

CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas* II. *El pensamiento mítico*. Trad. de Armando Morones. México, FCE, 1979. (Obras de Filosofía)

DETIENNE, Marcel, *La invención de la mitología*. Trad. de Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona, Ediciones Península, 1985. (Ediciones Península. Historia / Ciencia / Sociedad, 192)

GADAMER, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*. Introd. de Rafael Argullol. Trad. de Antonio Gómez Ramos. Barcelona, Ediciones Paidós, 1991. (Pensamiento Contemporáneo, 5)

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977. (Hermeneia, 7)

HERÓDOTO, *Historias*. Edición bilingüe. Introd., trad., versión, notas y comentarios de Arturo Ramírez Trejo. México, UNAM, Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1976.

JAKOBSON, Roman, *Questions de Poétique*. T. Todorov, coord. París, Payot, 1973.

PLATÓN, *Diálogos* VI. *Filebo, Timeo, Critias*. Trad., introd. y notas de María Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1992. (Biblioteca Clásica Gredos, 160)

PLATÓN, *Diálogos: La República o el Estado*. Versión revisada por P. Azcárate. Madrid: EDAF, 1965. (Los Clásicos)

PLATÓN, *Gorgias*. Introd., versión y notas de Ute Schmidt Osmanezki. México, UNAM, 1980.

PLATÓN, *Las leyes*. Edición bilingüe. Trad., notas y est. prel. de José Manuel Pavón y Manuel Fernández Galiano. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960. (Clásicos Políticos)

RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. 2a. ed. Trad. de Alejandrina Falcón. Revisión de Pablo Corona. Buenos Aires, FCE, 2006.

RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*. Pról. de José Luis Aranguren. Trad. de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva. Madrid, Taurus Humanidades, 1960. (Humanidades / Filosofía)

SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de Linguistique Générale*. Les Bally y Albert Sechehaye (public.) avec la collaboration Albert Riedlinger, Tullio de Mauro (ed. crítica). París, Payot, 1979.

La ontología neoplatónica y su influencia en el cristianismo

DIANA ALCALÁ MENDIZÁBAL
Escuela Nacional Preparatoria
Universidad Nacional Autónoma de México

Este texto pretende abordar y estudiar algunos aspectos de la ontología neoplatónica, concretamente de Proclo, Plotino y Filón de Alejandría, que influyeron directamente en los fundamentos teológico-ontológicos del cristianismo. Se abordarán cada uno de ellos para esclarecer su noción de Dios y por lo tanto de Ser y analizar cuáles son sus posturas ontológicas y cómo cada una de ellas tuvo un estrecho vínculo a pesar de la distancia cronológica entre los autores; y observar su influencia en el cristianismo.

El primero que deberíamos abordar si hiciésemos un recorrido histórico sería a Filón de Alejandría ya que nació antes de Cristo, posteriormente a Plotino y por último a Proclo, pero haremos un recorrido inverso, ya que éste no será histórico sino del desarrollo de sus ideas. Terminaremos con Filón de Alejandría y con este orden podremos ver más claramente la relación que éstos autores guardan y cómo los cristianos los adoptan como sustento.

Proclo

El filósofo neoplatónico Proclo,[1] nacido en Constantinopla el año 412 d. C., explora en su obra *Elementos de teología* la trama ontológica en que se tejen los distintos niveles de la realidad en el universo. Los principios que sustentan el cosmos tienen un orden articulado en donde se manifiesta la continuidad del ser. Retomando el planteamiento plotiniano, Proclo pone al Uno como esa entidad primaria, básica,

[1] Proclo, filósofo griego que nació en el año 412 y murió en el 485, estudió en Alejandría.

fundante, de la cual parte todo lo existente y se despliega jerárquicamente en los distintos planos de la existencia. En este sentido, alude al primer motor Aristotélico, sustentando al Uno bajo un carácter de primer principio ontológico del universo.

Proclo aborda desde el inicio el gran problema teológico-ontológico que ha prevalecido desde el inicio de la historia humana hasta nuestros días: ¿cómo se pasa de la existencia del Uno, de la unidad perfecta, a la multiplicidad? Así dice en el parágrafo primero. “Todo lo múltiple participa de alguna manera de la unidad”.[2] Si podemos atribuirle el poder divino al Uno al que se refieren tanto Plotino como Proclo, entonces surge la interrogante del porqué del origen de la multiplicidad; ambos autores dan por hecho el despliegue de la unidad y la creación de lo múltiple, pero no explican la razón del porqué Dios en su presencia perfecta se despliega a sí mismo para crear la diferencia, esto es, producir lo múltiple y darle existencia a todo el universo en su totalidad. Queda esta cuestión en el misterio teológico, algunos autores medievales como san Buenaventura dicen al respecto que es mediante el amor que siente el creador que brota en él el deseo de compartir su ser y su existencia con el otro, para eso crea el universo, por y para amar. Proclo parte del hecho de que hay una unidad y una multiplicidad y que esta última participa del Uno; en esta participación hay implícita una semejanza del creador con su creación, pero al mismo tiempo hay una diferencia, no son lo mismo aunque participen de la misma esencia.

Además, la multiplicidad es infinita, al respecto Proclo dice: “si es múltiple, está constituida por una infinidad de infinitos”.[3] Lo que nos lleva a percatarnos de la noción de universo que tiene el autor, éste es infinito, lo que significa es que el despliegue del Uno no se da de manera limitada, muy el contrario se da de una forma totalmente ilimitada. Por otro lado, la participación del universo en la unidad se manifiesta a través del ser, o sea del uno y no en el no ser o no uno. Esto lo confirma en el parágrafo tercero. “Todo lo que llega a ser uno, llega a serlo por

[2] Proclo, *Elementos de teología*, p. 23.

[3] *Idem.*

su participación de la unidad".[4] En otras palabras, hay existencia de lo múltiple del universo a través del ser, no a través del no ser o de la nada. Y al decir que "todo lo que llega a ser uno…", Proclo está también de alguna manera abriendo la posibilidad del retorno al Uno. Lo anterior señala el camino que tienden a seguir los seres, es el camino del regreso a la unidad que en realidad es el camino que sigue la mística. Es el retorno de los seres a su creador, es el sendero de dejar de sentirse separado y diferente de Dios, sentirse cada vez más semejante a lo perfecto hasta borrar la diferencia y presenciar la semejanza. Éste es el objetivo de Proclo al plantear los principios ontológicos que fundan la realidad, llegar al establecimiento del camino de retorno a la unidad a través del reconocimiento del sí mismo por medio de la Inteligencia.

En esta obra, *Elementos de teología*, Proclo comienza a vislumbrarse la distinción entre teología catafática o afirmativa y teología apofática o negativa que va a desarrollarse en algunos autores medievales. Ya que al hablar del uno y lo múltiple, así como de sus implicaciones, hay un juego indudable entre las nociones de semejanza y diferencia. En el parágrafo cuarto dice "Todo lo que es unificado es distinto del uno en sí". Los seres de la creación pertenecen a lo múltiple, participan de la esencia del Uno pero no son el Uno, son semejantes pero diferentes; sin embargo, tiende al retorno del uno, se inclinan a borrar la diferencia y retornar al Uno. Y aunque retornen al Uno, o como lo dice Proclo en el cuarto parágrafo, "Todo lo unificado…", todo lo que ya regresó al Uno, no es el Uno en sí. La multiplicidad del universo se fundamenta en una dinamicidad, ya que hay causas productivas que mueven las cosas diferentes, hay un juego dinámico de semejanzas y diferencias.

Posteriormente en el parágrafo octavo, Proclo introduce la noción de Bien e identifica el Uno con el Bien, por lo que la multiplicidad al derivarse del Uno tiende entonces también al Bien. En el parágrafo duodécimo dice: "Todo lo que existe tiene el Bien como principio y primera causa". Esto implica que todo lo que existe viene del Bien y se inclina al Bien. Ontológicamente estamos estructurados y hechos del Bien.

[4] *Ibid*., p. 24.

Esta concepción del principio creador identificado plenamente con el Bien es de suma importancia, y prácticamente es la manera de concebir a Dios y al universo que prevalecerá siglos adelante, a través de la Edad Media, hasta nuestros días en el cristianismo. Esto es, Proclo establece el fundamento cristiano de concebir y asociar a Dios con el Bien y a la creación completa, como es hecha a imagen y a semejanza de Dios, entonces es el Bien y todos los seres se inclinan al Bien; esto lo hereda posteriormente san Agustín y cuando habla de la sindéresis, está diciendo que el alma humana se inclina al Bien por que la hizo Dios. Proclo inaugura, junto con Plotino, esta visión de Dios y de la creación como protagonistas del Bien y coloca única y exclusivamente al Bien como fundamento ontológico del universo. Y ¿qué sucede con el mal?, gran cuestión que no ha podido responderse y que ha aquejado a los grandes teólogos desde la patrística, hasta los medievales y sigue torturando el intelecto de los pensadores de todos los tiempos hasta nuestros días.

Paul Ricoeur no fue la excepción, indagará en la simbólica del mal, a través de una fenomenología simbólica que exaltará el papel tan significativo de la afectividad, la imaginación en lo que representa el mal y la culpa. Después de un minucioso y muy atinado procedimiento argumentativo y exhaustivo análisis de la naturaleza humana llega a la comprensión del sí mismo a través de los símbolos del mal.[5] Por lo que establece la fundamental presencia del mal como un ámbito humano ontológico innegable.

El mismo Carl Gustav Jung, en su obra *Aion. Contribuciones al simbolismo del sí mismo*, reconoce el papel que se le daba al mal; así, en el capítulo titulado *Cristo, un símbolo de sí mismo*, dice: "[M]ediante la doctrina de la *privatio boni*, que se anuncia ya en Orígenes, se daba al mal meramente el carácter de un bien disminuido, con lo que se le privaba de substancia. Según la doctrina de la Iglesia, el mal no es más que la carencia accidental de una perfección. Partiendo de esta base pudo surgir la opinión 'Todo bien (procede) de Dios, todo mal, del hombre'".[6]

[5] *Cf.* Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*.
[6] Carl Gustav Jung, *Aion. Contribuciones al simbolismo del sí mismo*, p. 48.

Jung hace un breve recuento histórico desde los Padres de la Iglesia hasta los teólogos medievales, observando el papel que le dieron al mal; con lo que admite que "en la visión cristiana, el arquetipo está dividido sin esperanza en dos mitades inconciliables, por cuanto el final conduce a un dualismo metafísico, es decir, a una definitiva separación del reino de los cielos del mundo ardiente de la condenación".[7] En otras palabras: "¡Dios sólo puede ser bueno!"[8]

La noción del bien ha ocupado el papel protagonista de la fundamentación metafísica y ontológica del universo y se ha negado la realidad del mal. Así, citando Jung a Taciano (siglo II) dice: "Dios no ha hecho nada malo; somos nosotros los autores de toda iniquidad".[9] Y Basilio afirma:

> No debes considerar a Dios autor de la existencia del mal, ni imaginar que el mal tiene substancia propia. Pues ni existe la maldad como algo viviente, ni consideramos que exista una entidad substancial de la misma. El mal es una negación del bien. No tiene por tanto existencia propia, sino que surge *a posteriori* de la mutilación del alma. No es, así pues, algo no engendrado, como opinan los infieles, que equiparan el mal a la naturaleza buena, ni tampoco algo engendrado; pues, si todo proviene de Dios, ¿cómo puede el mal proceder del bien?[10]

En este sentido tanto Basilio como algunos teólogos medievales han llevado los adjetivos de bondad y maldad al terreno de la moral arguyendo que lo malo es una categoría humana de valor y que sólo se puede ocupar de los juicios morales. Pero Jung aclararía que "el error principal de la argumentación basiliana es la *petitio principii*, que conduce a contradicciones insolubles: es cierto *a priori* que la autonomía del mal tiene que negarse incluso frente a la eternidad dogmática

[7] *Ibid*., p. 49.
[8] *Ibid*., p. 52.
[9] *Idem*.
[10] *Ibid*., p. 53 de la *Homilia: Quod Deus non est auctor malorum*, col. 341.

del demonio. La razón aparente para ello ha sido históricamente la amenaza proveniente del dualismo maniqueo".[11]

Jung muestra con estas citas y con otras cómo tanto algunos Padres de la Iglesia como algunos teólogos medievales negaron la existencia ontológica del mal como principio fundante de la realidad. El mal es un mal uso de las cosas, "como consecuencia de una incorrecta decisión de la voluntad".[12] El mal como una mera disminución del bien realizada por el hombre en su libre arbitrio, esta visión coja de la realidad ha hundido a la humanidad en un estado de desequilibrio, de culpa y de pecado; por lo que Jung concluye que respecto al "problema de la unión de los contrarios, ya no se podrá minimizar el mal como mera *privatio boni*, sino que habrá que reconocer su existencia real",[13] y estudiar su esencia como elementos simbólicos presentes en el plano ontológico de la realidad.

Se puede observar a través de la historia de la teología cómo no se ha podido entender el origen del mal, algunos pensadores lo han ubicado como un accidente, como un derivado de otra cosa, pero nunca se le ha podido comprender precisamente porque se le ha interpretado bajo el contexto que establecieron Proclo y algunos neoplatónicos que explicaron a Dios, al Uno y al universo, única y exclusivamente, bajo el telón del Bien, sin incluir la posibilidad de existencia ontológica del contrario como parte del mismo escenario, al mal.

Regresando a Proclo, él va a concebir al alma humana con intelecto porque está hecha a imagen y semejanza del Uno y éste es la inteligencia y bondad infinita del universo; aunque es semejante, no es en sí misma el bien absoluto. De aquí se sigue que el alma tiene cierto apetito y éste implica una carencia y una separación del objeto apetecido. El bien absoluto, que es el Uno, no carece de nada, es autosuficiente, "puesto que no experimenta ninguna apetencia de ninguna otra cosa —ya que un apetito en él significaría un defecto de bondad—".[14]

[11] *Ibid.*, p. 54.
[12] *Ibid.*, p. 56.
[13] *Ibid.*, p. 91.
[14] Proclo, *op. cit.*, p. 32.

Proclo en el parágrafo décimo tercero afirma: "Todo Bien tiende a unificar lo que participa de él; y toda unificación es un Bien; y el Bien es idéntico al Uno".[15] Explica que al Bien es al que le corresponde la conservación de todo lo que existe porque todas las cosas lo apetecen, el Bien mantiene unido a todas las cosas conservadas en el ser, "mientras que por la dispersión es eliminada de la existencia".[16] La dispersión y la carencia serían entonces las categorías que llevan al ser a otro camino distinto del bien y lo que ha perdido su participación en la unidad se ve contagiado de división, se ve privado del bien. Esto es lo que lleva al mal, ya que la bondad es unificación, la maldad es separación.

La Inteligencia tiene la capacidad de pensarse a sí misma, esto es de tener una reversión sobre sí misma, se mueve y su actividad de movimiento es proyectada hacia sí misma. El alma humana al estar hecha por participación de la esencia del Uno de manera semejante, entonces también tiene la capacidad de moverse hacia sí misma, esto es, se piensa a sí misma. Ya que como dice Proclo en el parágrafo vigésimo: "Más allá de todos los cuerpos está la esencia del alma; más allá de todas las almas está el principio intelectivo; y más allá de todas las sustancias intelectuales se encuentra el Uno". Entonces el alma humana es semejante al Uno en su intelección y eso es lo que la hace poderse conectar con el Uno, pero es diferente, no es un principio intelectivo absoluto.

El alma humana tiene movimiento al poderse pensar a sí misma, y aquí Proclo afirma que si el alma humana tiene movimiento debe de existir algo que va más allá, algo que tiene una causa anterior al movimiento que sea inmóvil, ya que "la Inteligencia es esta causa inmóvil del movimiento, eternamente activa sin sufrir ningún cambio. A través de la Inteligencia participa el alma de la perpetuidad del pensamiento…"[17]

El Uno es un principio *incausado*, eterno, inteligente y la multiplicidad es posterior al Uno. "Causalidad implica necesidad, y el Uno, en sí mismo no necesita nada para darse un principio, pues es intemporal

[15] *Ibid.,* p. 35.
[16] *Idem.*
[17] *Ibid.,* p. 42.

y eterno".[18] El principio no tiene causa, no tiene comienzo, no tiene origen ni fin, hay una sucesión continua de semejanzas y diferencias, de cosas que se mantienen semejantes y de cosas que van difiriendo cada vez más y esto se aplica a todos los niveles en la jerarquía de seres. Antes del alma existe el primer pensador, es decir, la Inteligencia del Uno.

El universo neoplatónico se conforma por una cadena de seres jerarquizada tríadicamente, cuya procesión se desenvuelve o se desencadena desde el Uno, que es la causa de todo cuya esencia procede del Bien que además es Eterno, ya que el universo se encuentra en un continuo hacerse. "La figura tríadica representa el ritmo en que se despliega el universo a partir del Principio".[19]

Esta figura tríadica es la imagen precursora del símbolo cristiano de la Trinidad que en realidad es la multiplicidad desplegada y derivada del Uno gracias al movimiento de la existencia. La Trinidad, siendo una multiplicidad, nace ante el despliegue del ser en su ritmo y movimiento; es la manifestación del ser en el universo. Sin este movimiento no habría creación, todo estaría contenido en el Uno, en el principio creador que además es absoluto. El Uno en su *dinamicidad* se manifiesta jerárquicamente en triadas para poder tener existencia y movimiento en el universo ordenado.

Del intelecto del supremo Uno se despliega la multiplicidad de seres existentes y derivados, los más elevados son las hénades, que son divinidades o unidades divinas. Que se derivan directamente de su fuente, del origen: del Uno y que tienen una existencia elevada porque son muy puros, comparten directamente la esencia del Bien, en ese sentido son divinas. "Dios aparece como la fuente de cuatro órdenes: hénades, intelectos, almas y cuerpos".[20]

En esta jerarquía ordenada cada ser tiende a su Bien, así el ser más inferior de la escala de seres va a manifestar menor Bien, pero final-

[18] Gabriela de los Ángeles Caram, "La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo", en *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 49, pp. 105-125, ISSN: 0212-8365 e-ISSN: 2253-900X, doi: 10.12795/themata.2014.i49.06, p. 108.

[19] *Ibid*., p. 110.

[20] *Ibid*., p. 111.

mente va a guardar una chispa, un destello del Bien que le dio origen y existencia. San Agustín le va a llamar sindéresis, inclinación del alma al Bien, san Buenaventura le va a decir vestigio de Dios en el alma, Eckhart le va a denominar chispa divina, etcétera. En los medievales finalmente va a repercutir esta idea de jerarquización de los seres así como la pervivencia del Bien y de lo más puro y divino del alma humana por participación de la esencia divina o como Plotino y Proclo dijeron: del Uno. El retorno de los seres a Dios implica un movimiento profundo del intelecto para observarse a sí mismo y encontrar interiormente la huella, el vestigio, la chispa divina que permanece muy en el interior humano, basta con verse a sí mismo. El conocimiento de sí está implícito en el reconocimiento de la origen divino y del despliegue del Uno en la multiplicidad del ser. En este camino de autoconocimiento está implícita una hermenéutica del ser, en donde es fundamental la interpretación de las triadas y su estrecha relación para llegar a la comprensión del Uno. Éste camino de introspección interior neoplatónico va a trasladarse en la época medieval, específicamente en el cristianismo, como la principal manera de conocer a Dios. Los medievales van a concebir la estrecha relación entre el microcosmos y el macrocosmos, en donde el ser humano en su camino de interioridad va a conocer no sólo su microcosmos, sino va a saber de las leyes que rigen el universo en su totalidad; es el mismo objetivo que tuvieron los alquimistas medievales, llegar a la piedra filosofal es llegar a la unión del conocimiento interno y la comprensión de la ley de la naturaleza que rige al universo; es la unión metafísica de las triadas la que llevará al humano al retorno al Uno, que desde la perspectiva cristiana sería llegar a la contemplación o a la unión mística.

Regresando al parágrafo vigésimo. "Más allá de todos los cuerpos está la esencia del alma; más allá de todas las almas está el principio intelectivo; y más allá de todas las sustancias intelectivas se encuentra el Uno". Hay que resaltar el papel del principio intelectivo, esta Inteligencia es la causa activa, es el *logos* en acción, su movilidad es la capacidad de pensarse a sí misma. La Inteligencia es lo que posibilita que el ser tenga conciencia de sí y logre emprender la tarea hermenéutica del conocimiento de sí mismo. Proclo dice al respecto: "La inteligencia

es esta causa inmóvil del movimiento, eternamente activa sin sufrir ningún cambio. A través de la Inteligencia participa el alma de la perpetuidad del pensamiento".[21] Gracias a la Inteligencia se comprende a sí mismo en su interioridad, penetra al Bien y tiene la posibilidad de borrar la diferencia en la jerarquía de su ser, hacerse más semejante al creador y penetrar al Uno; es entonces, a través del *logos*, de la Inteligencia que el místico puede lograr su misiva, ya que conociéndose a sí mismo puede, desde la perspectiva cristiana, hacerse uno con Dios, es decir, llegar a la contemplación. Precisamente como algunos medievales lo comentaron, esta unión no es producto de la fe ciega y dogmática, la fe es una certeza que se ve legitimada por la Inteligencia, lo que nos lleva a la comprensión de que el camino místico es un sendero de la Inteligencia, del desarrollo del entendimiento, y justamente el símbolo cristiano de la Trinidad va a poner a Cristo como el mediador, el que conoce lo divino y lo humano. Dios padre representa la memoria, Dios hijo (Cristo) el entendimiento, y el espíritu santo es la voluntad (el amor). La unión de la triada es lo que elevará al ser a su origen. Puede haber una coexistencia entre la unidad y la multiplicidad, así como la coparticipación de la inteligencia de los seres.

Proclo, en el parágrafo trigésimo segundo, dice: "Toda reversión se verifica mediante una semejanza de los términos que revierten con el objeto de la reversión".[22] Así que en el camino de retorno al Uno los seres regresan al origen por la fuerza de la semejanza; la fuerza tremenda que tiene el Bien lleva a las almas a unirse a su fuente. Proclo lo explica de esta manera:

> Pues lo que revierte se esfuerza por unirse en cada una de sus partes con cada una de las partes de su causa, y desea tener comunión con ella y estar atado con ella. Pero todas las cosas están unidas entre sí o atadas entre sí por la semejanza, de igual manera que están separadas y particularizadas por la desemejanza. Si, pues, la reversión es una comunión y una conjunción, y si toda comunión y conjunción

[21] Proclo, *op. cit.*, p. 42.
[22] *Ibid.*, p. 54.

> se realiza mediante la semejanza, se deduce de ello que toda reversión tiene que verificarse por mediación de la semejanza.[23]

El hilo que ata y une a todas las cosas semejantes es el Bien y la Inteligencia que proceden y son el Uno. De esta manera, aunque los seres en su jerarquía estén muy alejados del origen y prevalezca la diferencia, su tendencia es retornar a la fuente, ya que su esencia, su ser está tejido con el Bien y la Inteligencia.

Proclo afirma en el parágrafo trigésimo noveno: "Todo lo que existe revierte: o bien solamente en el orden de su existencia, o bien en el orden de su vida, o también por vía de conocimiento".[24] Todos los seres con existencia al estar esencialmente constituidos por el Bien y la Inteligencia pueden revertir o reincorporarse al Uno, hay un regreso desde un ámbito existencial, vital y cognoscitivo; eso significa que cualquier ser puede crecer existencial e intelectualmente hablando para ascender en la escala de los seres. El Uno es autogenerado, simple, imperecedero, eterno, un todo simultáneo, perfecto, duración perpetua, existencia ilimitada y lo que está más cerca de él, es más semejante a él.

En el parágrafo centésimo primero, Proclo afirma: "Todas las cosas que participan de la Inteligencia están precedidas por la Inteligencia no participada, las que participan de la vida, por la Vida no-participada, y las que participan del ser, por el Ser no-participado; y de estos tres principios no-participados el Ser es anterior a la Vida y la Vida anterior a la Inteligencia".[25] En cada orden de existencia los términos no participados preceden a los participados, por lo tanto la Inteligencia tiene que ser anterior a las cosas inteligentes, la Vida a las cosas vivientes y el Ser anterior a las cosas que son. La Inteligencia entonces está en los seres por participación de la esencia, pero está desde el Uno, está desde el origen. Asimismo, toda Inteligencia particular participa del tiempo, la Inteligencia no participada es eterna. Lo mismo sucede con la providencia, ésta es anterior a la Inteligencia y proporciona bondad a todas

[23] *Ibid.*, p. 55.
[24] *Ibid.*, p. 59.
[25] *Ibid.*, p. 105.

las cosas. El cristianismo retoma el este concepto de providencia como fuente de inspiración del amor bondadoso que el creyente debe ser.

A continuación, el *Himno a Dios* que Proclo escribe:

Tú que trasciendes todo (¿qué otro epíteto podría aplicarte?),
¿con qué canto alabarte, si te yergues por encima de todo?
¿Qué palabra podría exaltarte si no eres decible en palabras?
Oh, Tú, Ser Inefable, que todo lo que habla engendraste.
¿Cómo puede la mente abrazarte si no eres por la mente alcanzable?
Ente, Tú, Incognoscible que engendraste todo cuanto se piensa.
Mudos o sin palabra, proclaman tu gloria los seres;
dotados o no de intelecto, te exaltan todos los seres.
Las penas y goces de todo lo que fuera creado
son sólo por Ti; a Ti todos dirigen sus preces.
Percibiendo tu huella, en silencio los seres te cantan un himno.
Todo ha brotado de Ti; Tú sólo no procedes de nadie.
Todo en Ti permanece, todo ser hacia Ti se dirige;
eres de todo Tú el fin; eres Uno, eres Todo,
aunque Tú no eres uno ni todo. Oh Ser de mil nombres,
¿cómo podré llamarte si tú sólo careces de nombre?
¿Qué ente, aun celeste podrá penetrar en tu velo sublime?
Séme propicio, propicio, te lo imploro en mis preces,
Tú que trasciendes todo (¿qué otro epíteto podría aplicarte?)[26]

Plotino

El sistema filosófico-ontológico de Plotino[27] recaba algunas ideas platónicas y Aristotélicas, en él se presenta una descripción detallada de la jerarquía de seres que surgen de la fuente, o sea del Uno, a través del desenvolvimiento del ser en la creación, además de tomar en cuenta

[26] José Alsina Clota, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, p. 92.
[27] Filósofo griego que estudió en Alejandría y nació en el año 204 y murió en el 270.

el retorno del alma a su fuente cuando ésta alcanza su purificación y perfección, precisamente es la realización de la contemplación y la unión.

Las ideas platónicas retomadas por Plotino le ayudan a distinguir la existencia del mundo inteligible y del mundo sensible. El Uno es la fuente de donde manan todas las existencias y la creación entera; y en el mundo inteligible residen las almas que comparten la inteligencia suprema. El Uno está más allá de todas las cosas y es el principio de todo. Este principio alude al primer motor aristotélico que es inmóvil y del cual se despliegan todos los seres; en él no hay multiplicidad, sino todo lo contrario, unidad, simplicidad y perfección, es necesariamente inmóvil ya que si no lo fuese tendría algo atrás que lo antecede y le da impulso, por lo que es indispensable otorgarle la propiedad de inmóvil.

El Uno es el principio de la existencia que es el Bien. Nuevamente se puede observar aquí el antecedente cristiano de esta idea neoplatónica de concebir a Dios como aquella fuente de la cual procede la existencia y la creación del universo. Y, por otro lado, se notan las raíces neoplatónicas al concebir el origen como fuente del Bien. El Uno en esta concepción es perfecto porque está absolutamente completo. "El Uno también es perfecto porque nada busca ni nada posee ni de nada tiene necesidad".[28]

Filosóficamente surgen varios problemas a partir de esta concepción ontológica del ser plotiniano, cabe la pregunta: ¿cómo surge la multiplicidad a partir de la unidad?, si el Uno es perfecto y está completo, ¿por qué tiene que desplegar su ser para generar la creación?

Este problema del paso del Uno a lo múltiple es un problema ontológico heredado a la teología cristiana en el asunto relacionado al paso de la noción de Dios creador universal único y perfecto a la existencia de la Trinidad como principio múltiple de la existencia divina cristiana.

Plotino le da al Uno la característica de tener la posibilidad del acto creador, ya que lo perfecto emana ser, emana existencia y ésta es la posibilidad de extender su ser; este acto creativo agrega ser a la creación y no le resta ser al Uno, es como una sobreabundancia de ser. La creación es la imagen del Uno; es el mismo ser extendido más allá del Uno.

[28] Plotino, *Enéada V*, p. 72.

Plotino va a utilizar la metáfora de la luz para explicar esta sobreabundancia y acto creador del Uno. El sol es una unidad que despliega luz, el sol no cambia ni deja de ser él mismo cuando emana luz. La luz es menos perfecta que el mismo sol, sin embargo, existe en la creación.

La posibilidad de que la imagen se vea a sí misma es precisamente la Inteligencia, ésta al concebirse a sí misma puede retornar a su fuente. La Inteligencia es la hipóstasis más cercana al Uno, es lo más elevado en grados de perfección y tiene Ser, puede pensar y percatarse de su existencia. La imagen de la Inteligencia es menos perfecta que ella misma, pero también tiene existencia en el mundo; esto genera la siguiente hipóstasis que es el Alma, tanto universal como la particular de los seres.

El Alma universal posee un grado muy alto de perfección, está en el mundo inteligible, tiene completo su ser, es perfecta. Su imagen son cada una de las almas universales, así como el Uno tiene como imagen de su perfección a la Inteligencia, y ésta tiene como imagen al Alma universal.

Plotino se enfrenta al problema de cómo explicar el paso del mundo inteligible al mundo sensible, y precisamente la respuesta tiene que ver con la degradación de los seres y la constitución de la jerarquía ontológica. Las almas individuales son como destellos de luz que reciben Inteligencia, existencia y alma de su fuente, por lo que toda la existencia y los seres particulares que la habitan están conectados y reciben la noción de Bien y de Inteligencia desde el origen de su Ser. La luz es la metáfora que permitirá al individuo la comprensión de la jerarquía del Ser que explica la ontología Plotiniana. Aspecto que más adelante —aproximadamente en el siglo IV— será retomado por el pseudo Dionisio Areopagita como la jerarquía celeste y fundamentará la ontología cristiana con sus innegables raíces neoplatónicas.

La hipóstasis plotiniana de la Inteligencia de alguna manera va a desembocar en el cristianismo la noción de *Logos*, el cual en su forma universal pertenece a Dios padre y está presente en cada ser por participación. Cada individuo es inteligente porque está hecho a imagen y semejanza de Dios, cada ser es inteligente y él es bueno en su interior. Del Uno que es el Bien, las almas humanas llevan en su corazón la bondad; el mal y el pecado vienen del ser humano.

Filón de Alejandría

El judío Filón de Alejandría es el más antiguo filósofo neoplatónico, nació en el año 15 a. C. y murió en el año 45 d. C. En realidad él influyó tanto en Plotino como posteriormente en Proclo; sus ideas acerca del ser, de Dios y de la creación del universo son las que van a coincidir y fundirse con el cristianismo. A él se le reconoce como al padre de la alegoría, es uno de los exégetas bíblicos del antiguo testamento más renombrado y con mayor profundidad en sus interpretaciones. En su época prevaleció una fuerte discusión hermenéutica entre alegoristas extremos y literalistas estrictos, él con su método alegorista, es uno de los primeros filósofos en buscar el equilibrio y el punto medio en su interpretación. Era un gran estudioso de la cultura judía y pertenecía a un grupo de practicantes de filósofos ascetas llamado *Terapeutas,* quienes en la vida comunitaria se dedicaban al estudio de la Ley y el modo de cómo alcanzar la felicidad y la sabiduría.

Su ubicación geográfica le facilitó el estudio profundo, y fue el contacto de las tradiciones judías, griegas y egipcias lo que lo llevó a tener una vasta cultura combinada con su suprema genialidad, dando como resultado una excelsa obra que es digna de un estudio muy serio, la cual es fundamental abordar cuando se quiere comprender las raíces ontológicas cristianas del neoplatonismo.

Filón tiene también influencia directa de Platón, los estoicos y Aristóteles, de este último rescata la idea del primer motor inmóvil. Filón,

> [P]ara afirmar la relación entre lo superior y lo inferior, o entre lo anterior y lo posterior, o entre Dios y el mundo, Filón no recurre solamente a la oposición platónica entre lo inteligible y lo sensible, sino también y muy centralmente a la oposición estoica entre causa activa y causa pasiva, es decir, entre productor y producido. Puede entenderse también entre acto y potencia, en sentido aristotélico. La más importante corrección sobre Platón, que Filón encuentra probablemente en el platonismo de su época, que ya había entrado en combinación con el estoicismo, consiste en encerrar la entera oposición de inteligible y sensible como dos caras del mundo, un producto del primer principio. Filón adapta también su fuente aristotélica

> haciendo del intelecto primer motor un Dios providente; y adopta al principio activo incorporalidad e incognoscibilidad, es decir, trascendencia respecto del mundo.[29]

Filón va más allá de Platón al colocar a Dios como la causa única de todas las cosas, cuando desplaza la explicación que Platón le daba al origen como la idea de intelecto que genera el todo, "[y] subordina al intelecto a su papel de instrumento mediante el cual Dios crea todo lo existente".[30] Este cambio de concepción fundamenta la idea monoteísta de Dios que posteriormente va a adoptar el cristianismo.

Filón, retomando a Platón, va a insistir en el camino de purificación que las almas deben llevar a cabo para alejarse de los vicios y de la irracionalidad, ya que éstos las hacen pertenecientes al reino de las bestias, y éstas buscan hacerse cada vez más virtuosas (prudencia, moderación, fortaleza, justicia), apoyándose del intelecto; pero siempre tomando en cuenta que todas las capacidades son dones que son de Dios. Filón afirma:

> Pues bien, si cambiaras y alcanzaras una parte del discernimiento que necesitas, dirías que todas las cosas son propiedades de Dios, no tuyas: los razonamientos, los conocimientos, las artes, los teoremas, las sensaciones, las actividades del alma a través de los sentidos y sin éstos; en cambio, si te abandonas en la incultura y en la ignorancia, serás sometido a la eternidad por pesadas señoras: las presunciones, las pasiones, las complacencias, las injusticias, las insensateces, las falsas opiniones.[31]

Habría que cambiar los caracteres para dar lo mejor del alma y el instrumento en el que el sujeto se apoyará es la razón, es el intelecto que te lleva a la mejor elección, a tomar la correcta decisión que te lleva a las cosas buenas. El intelecto es el aliado que te llevará al verdadero gozo y felicidad, lo que es posible de realizar gracias a que Dios

[29] Filón de Alejandría, *Obras completas*, vol. I, p. 55.
[30] Filón de Alejandría, *Obras completas*, vol. II, p. 31.
[31] *Ibid*., p. 57.

ha dotado al ser humano de la capacidad de libre albedrío. Filón utiliza una cantidad considerable de metáforas y alegorías para señalar hacia dónde apunta su filosofía, además las expresa de una manera muy bella, por ejemplo para hablar del intelecto habla de la razón o el intelecto: "La espada es flamígera porque resulta necesario que a estas virtudes las acompañe la inflamada y ardiente razón —medida de las cosas— que jamás cesa de moverse con absoluto celo para elegir las cosas buenas y evadir las contrarias".[32] Debemos preparar nuestra alma, purificarla y limpiarla para que se convierta en una morada de Dios, "puesto que Dios penetra de modo invisible en el recinto de nuestra alma, preparemos este lugar con la mayor hermosura que sea posible, para que llegue a ser una residencia digna de Dios; de lo contrario, pasará inadvertido, como los forasteros, hacia otra morada que le parezca mejor construida".[33]

Los individuos ya purificados deberían ascender a la escala del intelecto para que el *logos* humano encuentre por fin su casa, su origen. Filón afirma: "Es necesario que la inteligencia, como por grados, se eleve hacia el principio del universo".[34] Ya que lo propio del individuo es regresar al Bien y tocar su origen, y en cuanto al *logos*, lograr que ambos *logos*: el individual y el universal, el divino, desdibujen la diferencia y se unan; ya que como él lo dice: "lo propio de la carne es el placer irracional, pero lo propio del alma y del universo es el intelecto de todas las cosas, Dios".[35] El ser humano en su elección va decidiendo perfeccionar su entendimiento gracias a su capacidad intelectiva hacia el bien para lograr penetrar en la verdad que guarda estrecho vínculo con la perfección divina.

Filón es uno de los primeros filósofos-teólogos que da indicios de la teología negativa que posteriormente Orígenes, el pseudo Dionisio Areopagita en la Edad Media, Juan Escoto Eurígena y el Maestro Echkart van a desarrollar dentro del cristianismo. Filón establece la urgente necesidad de vaciarse de lo que nos estorba para poder llegar

[32] *Ibid*., p. 47.
[33] *Ibid*., p. 63.
[34] *Ibid*., p. 211.
[35] *Ibid*., p. 252.

al bien y a la verdad; de esta manera nos dice: "De manera que, de hecho, en la mayoría de las personas, es decir, en los que se han propuesto muchos fines en su vida, el espíritu divino, incluso si se mantiene allí un poco de tiempo, no permanece, pero si se queda junto a un solo tipo de hombres, el tipo de hombres que, habiéndose despojado de todo lo creado tanto del velo más íntimo como del veo externo de la opinión, llega ante Dios con la Inteligencia sin vestimentas y desnuda".[36] Es necesario despojarse de todo lo externo, sumirse en la interioridad para percibir con toda claridad la fuente de donde mana nuestra inteligencia, penetrar en el *logos* mismo y fundirlo con el divino, así como hizo Moisés; Filón nos pone este ejemplo: "Así también Moisés, tras plantar su tienda fuera del campamento y de todo el ejército corporal (Ex 33, 7), esto es, tras erigir su mente inamovible, comienza a adorar a Dios, y penetrando las tinieblas, ese territorio invisible, permanece allí y es iniciado en los misterios más sagrados".[37] Éste es efectivamente el inicio de la vía negativa que influye en los filósofos posteriores, ya antes mencionados, como es el caso del pseudo Dionisio Areopagita ubicado aproximadamente en el siglo IV. El vaciamiento del alma de las cosas negativas y de los vicios es la idea neoplatónica que pasa y fundamenta la filosofía cristiana.

En el Tratado *Sobre la inmutabilidad de Dios*, Filón sostiene que:

> [M]ientras iluminan al alma los puros rayos de la sabiduría, por los cuales el sabio ve a Dios y sus potencias, ninguno de los que anuncian falsedades se aproxima al razonamiento, sino que todos ellos son rechazados fuera del perímetro asperjado por agua lustral. Pero cuando la luz de la inteligencia es ensombrecida por la oscuridad, ganando espacios los compañeros de las tinieblas copulan con las pusilánimes y afeminadas pasiones, las llamadas hijas de los hombres, y engendran para sí mismos, no para Dios.[38]

[36] *Ibid*., p. 256.
[37] *Ibid*., p. 257.
[38] *Ibid*., p. 274.

Filón alude a símbolos y alegorías para penetrar en el sentido oculto de la significatividad ontológica que está presente en su filosofía. Luz-sabiduría, tinieblas-ignorancia; purificación y unión del ser individual con el origen; mala elección-vicio-separación del logos o el intelecto humano con el divino.

Cuando presenta a Dios como fuente inmutable de la existencia, alude Filón al primer motor aristotélico, y de aquí se puede desprender una concepción del tiempo que lleva al judío a reconocer que en Dios no hay pasado ni futuro, sino una estaticidad continua y permanente, una inmutabilidad divina, una vivencia del aquí y del ahora en su totalidad, hay eternidad y al mismo tiempo simpleza del Ser.

Filón introduce la metáfora de ser *agricultor del alma*, así como lo fue Noé, quien erradicó el vicio y las pasiones para alcanzar el conocimiento verdadero. Menciona algunas técnicas del control de las malezas como la erradicación de los árboles infértiles, como erradicación del vicio. La *agricultura del alma* narra el camino de la purificación del alma y el logro de la perfección moral. El verdadero agricultor es el hombre justo que modula el vicio y se acerca al Bien, logrando el equilibrio de las virtudes. En cambio, "[l]os profanos en la agricultura del alma, se ocupan y dedican con toda diligencia en hacer suyas las cosas que agradan a la carne y a ese conjunto de barro, la moldeada figura humana, la estrechísima casa del alma, pesada carga a la que transporta como un cadáver y de la que no se separa desde el nacimiento hasta la muerte".[39] Dios, entonces, es el gran plantador, nos comenta en su Tratado *Sobre la Plantación*, ya que es el gran creador del universo micro y macrocósmico, provee de Ser a toda la existencia, así árbol, terreno y fruto simbolizan la idea de Dios como principio y fin de todas las cosas, perfección espiritual y eterna duración. "Quienes no han alcanzado la meta de la perfección, pero están en el camino de la prudencia y la sabiduría, pueden acceder también a esta agricultura del alma que tiene como finalidad el cultivo de las virtudes".[40]

[39] *Ibid*., p. 324.
[40] *Ibid*., p. 360.

Consideraciones finales

Este recorrido por los tres grandes neoplatónicos, Filón de Alejandría, Plotino y Proclo, permite vislumbrar y comprender algunos de los fundamentos ontológico-filosóficos de los que se nutre el cristianismo y la teología medieval. El mensaje cristiano no constituye una serie de ideas nuevas que de pronto propuso el personaje reconocido por la historia, como lo fue Jesús de Nazareth; en realidad lo que constituye al cristianismo es la síntesis y amalgama de varias corrientes del pensamiento, entre ellas podemos destacar algunas ideas platónicas, judías, estoicas, pitagóricas, gnósticas y, particularmente, en este trabajo se quieren subrayar las influencias neoplatónicas de Filón de Alejandría, Plotino y Proclo.

Vemos cómo la filosofía de Plotino —y en general de los neoplatónicos— deviene en religión y misticismo en el cristianismo. El sistema Plotiniano culmina en la unión mística con el Uno inefable; la metafísica y ontología desarrollada en este autor va a fundamentar los principios cristianos a la noción de Dios; de tal manera que, así como se entiende el Uno como Bien, se va a entender a Dios como el Bien supremo. Los pensadores neoplatónicos van a cambiar la noción antigua del politeísmo para concebirlo como monoteísmo.

El elemento que está implícito en los tres autores anteriormente tratados y que va a ser de suma importancia para el cristianismo es la Inteligencia o razonamiento o *logos*, entendimiento que constituirá el elemento fundamental en la purificación del alma y el ascenso de la misma a la contemplación o unión mística. Esto significa que la fe que subyace como telón de fondo tanto en el neoplatonismo como en el cristianismo no es una creencia ciega y obtusa, es una certeza que es producida por el entendimiento. Y el propósito principal y final es que el logos humano se funda en el logos divino y que desaparezca la diferencia para lograr la unión.

Se reconoce en estos tres autores una valiosísima labor hermenéutica, sobre todo en Filón de Alejandría, puesto que se le ha considerado como padre de la alegoría. Ellos en su sistema ontológico-filosófico

han captado la necesidad de interpretar los símbolos, las metáforas y las alegorías que están llenas de sentido y significatividad, figuras retóricas y el símbolo figura ontológica que muestra cierta verdad pero oculta una parte muy importante que solamente puede ser develada por el que explora su sentido; por ejemplo, en los tres autores está presente el símbolo de la luz, mismo que heredan a la época medieval y que cobra tanta importancia hasta en el arte religioso, la pintura y la arquitectura, en las catedrales góticas concretamente.

El símbolo de la luz va a recorrer la historia posterior hasta nuestros días, pasando por un sentido mágico-religioso y sobre todo simbólico; incluso repercute en las disquisiciones científicas, como en los primeros estudios medievales de óptica.

En la Edad Media el símbolo neoplatónico de la luz cobra sentido en las catedrales góticas acuñando una nueva concepción de la arquitectura y de la metafísica de la luz. En realidad, el concepto de luz no surge en los neoplatónicos, si no que es una reminiscencia de la teoría ontológica platónica plasmada en el mito de la caverna: la luz como Inteligencia, como la sabiduría que ilumina a la ignorancia.

Filón de Alejandría, siendo el más antiguo de los tres neoplatónicos, va a fundamentar y abrir paso a la teología negativa, al instaurar la necesidad del vaciamiento del ser en cuanto a los vicios que nos estorban para hacernos cada vez más semejantes a Dios. Esta corriente negativa va a prevalecer a lo largo de toda la Edad Media y llegará hasta nuestros días en sus múltiples facetas y adecuaciones.

> Una de las corrientes especulativas más importantes de este momento es el gnosticismo, un complejo de sectas que practicaban la gnosis, es decir, el conocimiento secreto de los misterios reservado a un grupo de hombres escogidos. Ese conocimiento no es racional, sino que deriva de una especie de revelación y se caracteriza por una serie de rasgos: ante todo por la creencia de que hay en el hombre una centella divina que, por una serie de avatares, ha caído de su procedencia original yendo a parar en este mundo, pero que está destinada a recobrar —en los elegidos— la conciencia de sí misma y regresar a su lugar de origen. Hasta aquí, creencias que

> volveremos a encontrar en Plotino y sus discípulos, lo que indica hasta qué punto formaban el *speculum mentis* de los hombres de esta época.[41]

Plotino retoma algunos conceptos de Filón de Alejandría y los plasma en su sistema de procesión y retorno al Uno; por ejemplo, Filón concibe a Dios como enteramente trascendente y creador, gracias a su sobreabundancia de su perfección, esta idea está presente en la ontología Plotiniana, en donde el Uno crea por su sobreabundancia de ser y a esto le llama procesión, por lo que Plotino establece los tres niveles ontológicos llamados hipóstasis que son el Uno, el Intelecto y el Alma. Debemos tomar en cuenta que Filón es anterior, cronológicamente hablando, a al origen creador como Dios; en cambio, Plotino va a denominarlo el Uno. Aunque parecieran concepciones diferentes, en el fondo tienen el mismo sustento monoteísta.

En los tres autores hay una llamada a la interiorización, a la purificación del alma y al desarrollo de las virtudes, para que el ser se asemeje cada vez más a Dios. Además, dentro del interior humano está la huella o la chispa que dejó Dios en nosotros por participación. Ésta es entonces la inclinación hacia el bien y sólo se logrará con cultivo de nuestra propia esencia.

Bibliografía

ALSINA Clota, José, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona, Anthropos, 1989.

CARAM, Gabriela de los Ángeles, "La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo", en *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 49, enero-junio, 2014. Universidad de Sevilla, pp. 105-125, ISSN:0212-8365 e-ISSN: 2253-900X, doi: 10.12795/themata.2014.i49.06, p. 108.

[41] J. A. Clota, *op. cit*., p. 34.

DANIÉLOU, Jean, *Filón de Alejandría*. Madrid, Taurus Ediciones, 1962.
DANIÉLOU, Jean, *Los orígenes del cristianismo latino*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 2016.
FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, vol. I-V. Madrid, Trotta, 2009.
FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, vol. I-V. Madrid, Trotta, 2010.
JUNG, Carl Gustav, *Aion*. *Contribuciones al simbolismo del sí mismo*. Madrid, Trotta, 2011.
PLOTINO, *Enéada V*. Buenos Aires, Aguilar, 1975.
PORFIRIO, *Vida de Plotino*. Madrid, Gredos, 1982.
PROCLO, *Elementos de teología*. Buenos Aires, Aguilar, 1965.
PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas: los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Trotta, 2011.

Hermenéutica, religión y arte según la "Filosofía del límite" de Eugenio Trías

MANUEL LAVANIEGOS
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

> En la intersección entre el universo filosófico y el religioso, o entre el concepto de razón, o *logos*, que la filosofía elabora y el concepto de *símbolo*, propio del mundo de la religión, se abre un campo limítrofe lleno de relevancia. Éste es el espacio del espíritu.
>
> […] De hecho, la religión ha sido siempre el filón del cual extrae la filosofía su inspiración.
>
> Ésta (la filosofía) es una suerte de *reflexión* sapiencial que presupone una previa *revelación* de carácter religioso. Esta revelación religiosa tiene en la mitología su sustancia narrativa, y en el ritual y el sacrificio su forma de presentación pragmática.
>
> Eugenio Trías[1]

1

Antes que nada, en esta oportunidad, aunque sea de un modo en extremo abreviado, quisiéramos evocar al gran pensador Eugenio Trías (Barcelona, 1942-2013), apenas fallecido hace algunos años, cuya trayectoria intelectual y obra filosófica considero que reviste singular

[1] Eugenio Trías, *Diccionario del espíritu*, pp. 7-8.

importancia para cualquier reflexión crítica que se quiera contemporánea, tanto en los campos de la religión, como del arte y de la filosofía, vistos desde el sentido de una perspectiva hermenéutica, en la medida en que esta última se presenta como una búsqueda de comprensión transversal de las creaciones de aquellos tres ámbitos.

Para Eugenio Trías estos tres ámbitos: el del pensar filosófico, que en su aventura busca hasta sus máximas consecuencias dar razón de su época y de sí mismo al explorar sus fundamentos y límites; el de la experiencia de lo sagrado, que se adelanta a aquél, y que se ha desplegado a través de los grandes *eones* de las tradiciones religiosas, al interrogar y responder —provisoriamente— a los enigmas últimos: ¿de dónde venimos?, ¿quiénes somos?, ¿adónde vamos?; y el de la creación artística, que de modo singular trae a presencia sensible e inteligible, aquel sustrato incognoscible de lo sagrado mismo, que se sustrae a la racionalización conceptual y al mero retrato del mundo de lo dado. Estas tres dimensiones, aunque perfectamente diferenciables, son esencialmente inseparables y complementarias, según el punto de vista de la potente y original proposición filosófica que arduamente fue forjando Trías a lo largo de su prolífica obra, a la cual denominó: "Filosofía del límite".

El propio Eugenio Trías señala: "A comienzos de los años ochenta inicié una orientación filosófica arriesgada que intentaba abrir una brecha en la filosofía en torno a la idea de límite. No inventaba nada novedoso, la idea en cuestión es tan antigua como la filosofía. Y en filosofía puede afirmarse, con Whitehead, que sólo podemos añadir notas al pie de página a lo que los filósofos griegos comenzaron a pensar".[2]

Ciertamente, en nuestro medio es conocida la incidencia trascendental, en la filosofía escrita en castellano y con alcances internacionales, del pensamiento de Trías —quién en varias ocasiones impartió memorables conferencias y cursos en la Universidad Nacional Autónoma de México, tanto en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, como en la Facultad de Filosofía y Letras. Bástenos, ahora, señalar que la consistente originalidad creativa de la obra legada

[2] *Cf.* Eugenio Trías, "La idea del límite", en AA. VV., *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*.

por Eugenio Trías, caracterizada por su excepcional rigor, profundidad y luminosidad estilística, colocan su figura —perteneciente a la generación de la segunda mitad del siglo XX, disidente del franquismo y protagonista de la "transición" española a la democracia y cofundador del famoso libre Colegio de Filosofía de Barcelona— a la altura de la estela de los grandes nombres de la filosofía escrita en castellano de la primera mitad del siglo pasado: M. de Unamuno, J. Ortega y Gasset, M. Zambrano, X. Zubiri, J. Santayana, J. D. García Bacca o J. Gaos. La amplitud y el calado de su propuesta filosófica cobra una resonancia de primer orden en el panorama internacional, al incidir de modo crítico y peculiar en los hitos de la *querelle* posmodernista y del llamado "giro hermenéutico", que en gran parte configuran el contexto polémico actual; no por casualidad le fue otorgado, en 1995, el Premio Internacional Europeo de Filosofía Friedrich Nietzsche.

Lo que resulta sorprendente, al considerar la totalidad de su trayectoria creativa, es el consecuente encadenamiento de su búsqueda crítico/filosófica a través de la secuencia de sus obras, en la que el pensador no se arredra en experimentar las metamorfosis que sean necesarias, obedeciendo a lo que él denominó "principio de variación", implicado en la "búsqueda de las claves más secretas de nuestra experiencia", que nos obliga a dar razón de ese "dato", en continúo devenir, que se nos da bajo la forma de la existencia. Pues, desde la publicación, en 1969, de su libro *La filosofía y su sombra*, empieza a ponerse en acción un hilo rojo que recorrerá de cabo a rabo toda su obra; esto es, la honda preocupación por la "actualidad de la filosofía", es decir, desentrañar cuestiones como: en qué consiste lo peculiar de este discurso o modalidad especial de la literatura, inventado en la antigüedad griega, y en qué medida todavía es hoy capaz de iluminar y orientar nuestra existencia —en un sentido "fuerte", de "potencia" de *logos*, del pensar/decir, y no en la orientación menguante de un *pensiero débole.*[3]

[3] Recomendamos la caracterización desarrollada sobre la significación filosófica actual de la obra de Eugenio Trías por Patxi Lanceros, en la Introducción a su libro *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, y por Crescenciano Grave, *La existencia y sus sombras. Trías y las pasiones de logos*.

En su libro *El árbol de la vida*,[4] Trías expresa, de manera autobiográfica, que además de lanzarse por las sendas de lo desconocido, en los distintos ciclos productivos de su obra —reconoce, ahí, hasta "cuatro ciclos" bien diferenciados, a los que tendríamos que agregar, por lo menos, un quinto ciclo compuesto por sus dos grandes obras dedicadas a la música;[5] y un *opus* sexta[6] dedicada al arte cinematográfico, sobre la que se halló trabajando hasta el último de sus días— persiste "una voluntad de aventura filosófica radical y una escritura propia".

Recordemos, por ejemplo: *La filosofía y sus sombra* (1969); *Filosofía y carnaval* (1970); *Teoría de las ideologías* (1970); *Metodología del pensamiento mágico* (1970); *Drama e identidad* (1974); *Meditaciones sobre el poder* (1977); *El artista y la ciudad* (1976); *La memoria perdida de las cosas* (1978); *Tratado de la pasión* (1979); *Lo bello y lo siniestro* (1982); *La filosofía del futuro* (1983); *Los límites del mundo* (1985); *La aventura filosófica* (1988); *Lógica del límite* (1991); *La edad del espíritu* (1994); *Pensar la religión* (1996); *La razón fronteriza* (1999); *Ética y condición humana* (2000), y *Ciudad sobre ciudad* (2001), entre otros relevantes títulos, de los que el filósofo dice:

> Finalmente lo que de mí quedará es, creo, sobre todo esto: un conjunto trabado y complejo de textos *literarios*, que como tales deberán leerse, ya que en ellos sobre todo resplandece una escritura y un estilo. Y una aventura singular, ambiciosa y muy peculiar, que se interna por los misterios más recónditos de nuestro mundo, y de la *philosophia perennis*, con la intención de lograr, a través de ese conjunto de singladuras que son mis obras, hallazgos en el campo del conocimiento.
>
> Algún día una generación nueva de lectores y de críticos se encontrarán de pronto con un entero continente, con una Atlántida emergente, o con un verdadero Condado de *Raintree* [Faulkner] en el que el Árbol de la Vida ha ido esparciendo sus simientes dejando que floreciera una arboleda de textos literarios de cariz filosófico.[7]

[4] Texto compuesto por sus "memorias" o *bildungsroman* (novela de formación).
[5] *El canto de las sirenas* y *La imaginación sonora*.
[6] Publicada en edición póstuma: *De cine. Aventuras y extravíos*.
[7] Eugenio Trías, *El árbol de la vida*, pp. 453-454.

2

¿En qué reside, entonces, que la *idea de límite*, tan antigua como para ser ya enunciada por Anaximandro, bajo el contraste de lo indefinido o lo ilimitado (*ápeiron*) y lo definido o delimitado (*péras*) articulando el cosmos, transite a constituirse en un auténtico *novum* filosófico en la propuesta de Eugenio Trías?[8]

El pensador catalán aclara que su aproximación a la idea del límite siguió la ruta marcada por la herencia de la filosofía moderna, de Kant a Hegel, de éste a Wittgenstein, y que al pensar en las condiciones de posibilidad del saber humano y del discurso filosófico, se fue encontrando con la problemática del límite. Sólo que en estos autores tal límite era concebido de “dos modos que me parecían insatisfactorios: en primer lugar, se primaba siempre el carácter restrictivo y negativo del límite; en segundo lugar, se le daba a la idea únicamente un carácter lógico o epistemológico; pero en ningún caso se daba a esa idea el rango de concepto *ontológico*”.[9] Hacia ese calado ontológico se irán orientando sus exploraciones de la *idea*; durante esta búsqueda encuentra un basamento inspirador en la referencia prefilosófica, arqueológica, a la noción romana de *limes*, término derivado del acto fundador de las ciudades y los territorios del Imperio. El *limes*, etimológicamente, designaba una franja de territorio habitada y cultivada por el *limítrofe* que se alimentaba de sus frutos; se trataba de un espacio delimitado, diferenciado, por un lado, del Imperio y sus ciudadanos, y por otro, de la exterioridad inhóspita de los bárbaros.

Esta noción de *limes* venía a proveer a la idea de límite un carácter de positividad y posibilidad efectiva a la cuestión de “aquello que somos”, lejos de las concepciones del límite como puro obstáculo, cerco

[8] Eugenio Trías da cuenta de ello en múltiples ocasiones a lo largo de su obra, al menos desde que el *límite* se convierte en la noción y el tópico central orientador de su perspectiva teórico/hermenéutica, a partir de sus libros *Los límites del mundo* y *La aventura filosófica.* Aquí atenderemos, sin embargo, a un ensayo más tardío: “La idea del límite”, del 2006, en el cual, a modo de recuento retrospectivo y a la vez actualizante, esclarece las notas más básicas que comprende su muy específica concepción y el uso sistemático de tal *re-creada* noción.

[9] E. Trías, “La idea del límite”, en *op. cit.*, p. 170.

prohibitivo o muralla infranqueable; pues el *limítrofe*, el fronterizo, de hecho y de derecho, se afincaba, hacía vivible y con-vivible ese espacio de frontera. Es posible pensar, a partir de esta idea nuclear, un concepto de vivir y existir *en el límite*, desde donde el habitante fronterizo podía ir expandiendo su existencia, mutando e hibridizando sus *habitus* e identidades por diversos ámbitos (ético, estético, político, religioso), hasta poder conformar, "en evocación platónica", una posible *ciudad fronteriza.* Trías también consigna la influencia inspiradora, en su configuración de la idea del límite, de los movimientos religiosos y sapienciales del *gnosticismo valentiniano* y de la *gnosis ismailí*,[10] a los que dedica un penetrante análisis en *La edad del espíritu*, para los cuales tal noción era fundante de sus concepciones del ser del mundo y de Dios; añadiendo, por así decirlo, una orientación de la "verticalidad" a la horizontalidad fructífera del *limes*.

Muy especialmente, en el ensayo de "La idea del límite" (2006), escrito de cara al nuevo milenio que se iniciaba, Eugenio Trías insiste en la urgente necesidad de la época de tan radical deslizamiento de la habitualmente pensada noción de los límites como lo que nos restringe y reprime, que al modo de obstáculos y barreras sólo están ahí para ser transgredidos, concepción que prevalece "desde Fichte a Bataille, o desde Hegel a Lacan".

La ardua elaboración de la filosofía del límite, que transmuta a la Razón misma, que ya no es más una razón "positiva", "absoluta", "dialéctica", "instrumental" o "negativa", sino que se convierte en una *razón fronteriza*, acorde con el giro *ontológico/topológico* de la concepción del límite, que descubre y establece un triple cercado (*cerco hermético, cerco del aparecer* y *cerco fronterizo*) para la comprensión del ser y del existente. Nuestro filósofo explica que ese trazado *ontológico/topológico* de cercos, entre lo que aparece para el existente y lo que se halla más allá de sus límites de mundo, no debe ser entendido en una relación de orden meramente especular, especulativo, o duplicativo, en

[10] Esta última, como es sabido, es explorada por el islamólogo Henry Corbin, que precisamente destaca la noción de *mundus imaginalis* para referirse a la trasfiguración visionaria de las dimensiones místicas. Henry Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*.

la que la dimensión del Absoluto o Dios determinase a un mundo que sería su espejo, y conformar así una Totalidad conclusa e idéntica a sí misma, sino que lo que se propone es la exposición de una irreductible *triplicidad* de cercos. Triplicación de perímetros, recintos o dimensiones en la cual el *cerco fronterizo* juega el papel mediador y fundante que en su autorreflexión inmanente, proyecta el doble cercado: del *cerco del aparecer*, de lo que se nos da como experiencia, de lo que se muestra en su refulgencia como el mundo de la vida, y que en él que nos reconocemos; y el *cerco hermético*, que funge como su sombra interna o la inmanente alteridad que le es propia (lo *Ganz Andere*, como le denomina Rudolf Otto), cerco de enigma y de misterio que nos envuelve, "de él sólo tenemos experiencia de la *presión* que ejerce sobre ese Límite (que somos)". Entre el cerco proyectado del aparecer y del cerco hermético, se presenta, pues, una "pura asimetría e inconmensurabilidad insubsumible en ninguna suerte de *Aufhebung*".[11] El Límite o el mediador *cerco fronterizo* opera, a la vez, como bisagra o gozne, potencia de conjunción y disyunción, de cesura/cópula simbólica entre el aparecer y lo hermético. Con ello podemos, asimismo, observar el designio de la razón fronteriza como el ejercicio de una auténtica *hermenéutica simbólica*. En esto se coincide con el horizonte planteado por Paul Ricoeur, que propuso una filosofía "que piensa no después, sino *a partir* de los símbolos".

De tal forma, Eugenio Trías sintetiza y desglosa en tres *giros* decisivos la "espiral reflexiva" que traza y determina la Idea de Límite en sus principales componentes:

> a) El giro *ontológico* que especifica el *ser* (del límite que se recrea).
> b) El giro *topológico* que especifica el *Límite* (que se da ser en la existencia, y que en virtud de su auto-reflexividad esencial y su doble potencia conjuntiva y disyuntiva determina su mismidad y alteridad el giro interno que permite su recreación y su retorno).
> c) y el giro *filosófico*, en el sentido de una "filosofía primera", o Idea filosófica, que especifica el carácter recreador de ese poder fértil y

[11] E. Trías, "La idea de límite", en *op. cit.,* p. 180.

> fecundo que, sin embargo, lo es sólo en la medida misma que tiene carácter periférico (o fronterizo y limítrofe).
>
> Y que [la Idea de Límite] se encarna siempre en un *singular sensible* en perpetuo devenir, o en transformación y metamorfosis de sí mismo, que eso es el ser del límite que se da su existencia en la experiencia, y que pone a prueba (de su verdad y libertad) al fronterizo o habitante de ese *limes* del ser y del sentido.[12]

Con este triple giro de la "espiral reflexiva" productora del *novum* triasiánico de la Idea de Límite, nuestro filósofo se encuentra, auténticamente, proponiendo una "aventura fuerte" que urge para la filosofía de cara al nuevo siglo y milenio. Su tarea equivale a un replanteamiento de los horizontes de la Razón misma. Eugenio Trías no se cansa de remarcar su radical diferencia: de esta *re-fundación de la razón desde el Límite*, respecto tanto del viejo canon de la razón ilustrada como, asimismo, de los intentos fallidos de su derribo o disolvencia por parte de las últimas aventuras posmodernistas; de la *diferencia* y del *pensiero débole*, que conciben a la razón filosófica de manera menguante o como mera representación sintomatológica, para ser derribada o *deconstruida*; o también como "razón comunicativa" con injertos semióticos, cayendo estas posiciones ineludiblemente en la metafísica o en el nihilismo, sin olvidarse del significativo "bostezo" estéril de la filosofía analítica. Por el contrario, considera que, emulando el impecable criticismo de Kant, la Filosofía del Límite es capaz de levantar la arquitectura de un "*trascendentalismo* de nuevo cuño", al re-pensar sus condiciones de posibilidad (espacio/temporales) y sus categorías correspondientes a una *Razón Fronteriza*, para exponer la verdad *onto-topológica* del ser del límite que se recrea.[13]

Por lo pronto, para concluir con estas escuetas anotaciones al horizonte filosófico multifacético y propositivo abierto por Trías, bástenos decir que la exposición "arquitectónica" más sistemática de su Filosofía del Límite culmina, principalmente, en la fundamental trilogía

[12] *Ibid.*, p. 186.
[13] *Ibid.*, p. 187.

conformada por los libros publicados durante la última década del siglo pasado: *Lógica del límite* (1991), *La edad del espíritu* (1994) y *La razón fronteriza* (1999). Por supuesto que los libros posteriores: *Ética y condición humana* (2000) y *Ciudad sobre ciudad* (2001), así como sus dos grandes obras mencionadas dedicadas a la imaginación musical, no son para nada obras secundarias sino, en todo caso, suplementos esenciales al despliegue filosófico/hermenéutico de la razón fronteriza configurada por dicha trilogía. De la misma manera que sus obras anteriores, por lo menos *La filosofía del futuro* (1983), *Los límites del mundo* (1985) y *La aventura filosófica* (1988), tienen que ser vistas como arduas exploraciones o "laboratorios" decisivos para el encuentro y la edificación del expansivo despliegue de su Filosofía, fundamentada en la "Idea de Límite".

En la *Lógica del límite*, Trías explora el nuevo horizonte del pensar/decir (*logos*) del Límite en su alcance ontológico a través de los lenguajes sensibles del arte, caracterizados como *logos/erótico* (una Estética del Límite), y al *limes*, determinado unitariamente en tanto que estético, ético y metafísico, como zona ontológica de la comunicabilidad entre los vivos y los muertos. El filósofo articula su argumentación a través de una original, compleja y fértil propuesta del "sistema de las artes" —recuérdese el desarrollado por Hegel en sus *Lecciones sobre la estética*—,[14] de sus diferencias y correspondencias, según sus específicos lenguajes o *logos/eróticos* particulares. Considerados, precisamente, como modalidades del producir que desde el *cerco del aparecer*, sensible e inteligible, configuran simbólicamente referencias o alusiones hacia los misterios del *cerco hermético*; y que en este "dar forma", o revelación concreta a eso que se resiste a aparecer, van haciendo emerger la dimensión habitable y máximamente expresiva del *cerco fronterizo* o liminar del ser. Por su modalidad configurante del espacio/tiempo las distintas artes se despliegan, según estos parámetros y de acuerdo con su develación del *límite*, en una suerte de cuadrante o sistema de las artes, cuyas polaridades extremas están presididas por

[14] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "El sistema de las artes particulares", en *Lecciones sobre estética*, pp. 451-884.

la música (tiempo, *tempus*) y la arquitectura (espacio, *templum*): como artes eminentemente *fronterizas*; y por la poesía (tiempo) y la pintura (espacio): como artes esencialmente *apofánticas*. A partir de esta "esquematización" de sus creatividades, Trías explora la dinamicidad de las peculiaridades irreductibles y de los entrecruzamientos fundamentales de las artes, en tanto que aventuras que se juegan en el vértigo (ante el *Ab-grund*) del límite, para constelar variaciones de un mundo pleno de significación (espacio/tiempo de *frontera-luz*) para los hombres.

En *La razón fronteriza* ensaya la reflexión "crítica" en cuanto a su posibilidad de pensar el *Ser como límite* y su horizonte de comprensión como *filosofía primera*, como una Ontología, es decir, como una razón que ha acogido en su seno a sus sombras: a las formas repudiadas por la razón ilustrada: las mágicas,[15] pasionales[16] y religiosas. Ofrece así una proposición de orientación y transformación del mundo que trascienda a la moderna "sacralización de la razón". Con esto, Trías despliega, consecuente y sistemáticamente, aquella relampagueante aserción sintética formulada por Georges Gusdorf: "si la metafísica/ontología es la filosofía primera, también es una mitología segunda";[17] por lo tanto, es un sustrato simbólico/mítico originario del filosofar, que había sido enterrado, reprimido y olvidado durante el devenir moderno de la filosofía occidental, y que es otra manera de enunciar lo nombrado por Heidegger como "olvido del Ser", en la dominante del periplo metafísico.

Mientras tanto, *La edad del espíritu* aparece decisivamente como la obra *mediadora* por excelencia de la trilogía, donde Trías emprende la exploración de las formaciones religiosas o aventura del pensamiento humano enfrentado, desde la perspectiva *liminar*, al enigma de lo sagrado y lo santo, así como las raíces de las que derivan los grandes marcos imaginarios, teóricos y filosóficos de las civilizaciones. De tal manera que, con *La edad del espíritu*, Trías dirige el entramado

[15] Véase el temprano texto de 1970: Eugenio Trías, "Metodología del pensamiento mágico", en *Teoría de la ideología y otros textos afines*, pp. 108 a 221.

[16] *Cf*. Eugenio Trías, *Tratado de la pasión*.

[17] *Cf*. Georges Gusdorf, *Mito y metafísica*.

argumental de la razón fronteriza hacia una filosofía/hermenéutica de la Religión; esto sin alejar la argumentación de una concepción de la Filosofía de la Historia y de una Historia de la Filosofía como realizaciones problemáticas del despliegue del "Espíritu". Surge un complejo entrelazamiento entre religiosidad, arte, filosofía e historicidad, que se expone como propuesta y que excede los paradigmas de la tradición ilustrada moderna de la filosofía, al remontarse a las "estancias" de Joaquín di Fiore, y que, inclusive, se proyecta como un anuncio "escatológico" y un factor propiciador activo de un advenimiento a la posible *Edad del Espíritu*, como "ideal" posible de realización de una era donde, por fin, se conjuguen Razón y Simbolismo.

Es, precisamente, con la exposición de los *eones* del despliegue histórico religioso, obedeciendo al *heptameron* de las categorías del acontecer simbólico (materia, cosmos, testigo, *logos*, claves herméticas, mística y conjunción simbólica), que ese *Raintree* Faulkneriano, árbol de la vida o Atlántida emergida, a los que se refería Trías, eleva con toda su fuerza su núcleo reflexivo y decisivo en torno al carácter sagrado del *cerco hermético*. En un párrafo del ensayo "La idea del límite", Eugenio Trías nos ofrece un condensado argumentativo de las "siete categorías" como siete modos o acepciones posibles *de decirse* la Idea de Límite. Por medio de su juego de *cercos*, convoca a las dimensiones temporales como clave hermenéutica de comprensión de los *eones* del acontecer simbólico-religioso:

> *Se dice* el límite del fundamento matricial (primera categoría); *se dice* de la existencia y su mundo (segunda categoría); del sujeto que en la prueba del límite se alza a la condición potencial de habitante de frontera (tercera categoría); del *logos* que entonces tiene acceso, y que invade, con su multiplicidad de juegos lingüísticos y de escritura, el mundo mismo (cuarta categoría); de ese mismo *logos* en reflexión crítica y auto-reflexiva (quinta categoría); del estribo en el cual el fronterizo linda con el enigma, en su última travesía (del mundo hacia el arcano): sexta categoría; y, por fin de lo que a través de esas seis declaraciones (categoriales) previas se constituye: el ser del límite (capaz de recrearse, o de variarse): séptima categoría.

De esta manera, a través de la magna trilogía filosófica de los noventa —*Lógica del límite, La edad del espíritu* y *La razón fronteriza*— establece tanto la columna vertebral, orgánica y constructiva de esta filosofía del límite, como su arquitectura específica. Por lo tanto, la filosofía adquiere un viraje de ciento ochenta grados en relación con las derivas filosóficas procedentes del último Wittgenstein y del último Heidegger (o de sus epígonos deconstructivos, o debilitantes, de la operación del pensar, o ejercer la filosofía).[18]

Por otro lado, en el brevísimo prólogo a su libro *Pensar la religión* (1997), Eugenio Trías comenta el "mucho interés que despertó y levantó bastante polémica" del deslizamiento de su atención filosófica hacia la esfera de lo religioso. Hecho que se anunciaba en su obra, para un lector alerta, ya desde hacía tiempo, pero que cobraría un carácter fundamental al final de su libro *Lógica del límite* (1991), en el que señala la necesidad de realizar una travesía hermenéutica de fondo hacia ámbito de lo sagrado, que se le aparecía como imprescindible y constitutiva para el despliegue de su ambicioso y audaz proyecto de pensar, en todas sus consecuencias, el *ser del límite*. *Ser* únicamente posible de ser pensado desde la condición límite o *fronteriza* del hombre, o del existente, determinado esencialmente por su ubicación entre el *cerco del aparecer* y el *cerco hermético.* Es decir, entre las formas experienciales, fenoménico/existenciales, y simbólicas en que se manifiesta el ser para el hombre, y ese su fondo *nouménico* o fundamento último que siempre se repliega en el misterio. Condición fronteriza de tensiones, precisamente, porque en ella se elabora o realiza la *cesura/juntura*, el *hiatus* y el nexo, la bisagra cópula/disyunción, entre lo que está más acá del límite y lo que está más allá de límite; vértigo mismo del desnivel ontológico irreductible entre ambos cercos; pues, "El símbolo es el lugar en el cual se lanzan conjuntamente (*sym-balein*) el cerco del aparecer y el cerco hermético".

En efecto, no podía sino suscitar "bastante polémica", en los ámbitos intelectuales, académicos y mediáticos hispanos e hispanoamericanos, el hecho de que Eugenio Trías, un pensador conocido por su deriva

[18] E. Trías, "La idea del límite", en *op. cit*., p. 189.

rigurosa, crítica y radical en el sentido de vanguardia del pensar filosófico, más allá de los marcos canónicos establecidos, de pronto, anunciase una decidida "orientación hacia el terreno de la filosofía de la religión"; algunos tildaron este "giro religioso" como una mera "conversión" ideológica, que venía a contravenir la habitual furia agnóstica y ateísta que, según éstos, debe ser condición *sine qua non* para poder pensar libre y críticamente. Sin embargo, con ello no hicieron más que corroborar su estrechez de miras, cerrándose a penetrar en el sustrato de fondo en el cual, hacía tiempo, se venía moviendo el discurso filosófico de Trías, empeñado en pensar "lo no pensado", el lado de *sombras* aparcado en el desván de la mera *superstitio* por la iluminación científico/filosófica moderna.

Así, Eugenio Trías arribaba, después del arduo y apasionante trabajo de reelaboración crítico-filosófica de los principales tópicos problemáticos de la filosofía occidental, como habíamos comentado, a un verdadero *novum* filosófico que otorgaba a la noción de "Límite" un carácter ontológico. No sólo en el sentido negativo del criticismo kantiano, en cuanto "aquello (= x) que se halla más allá del mundo que nos es familiar y que no puede ser pensado"; o en el sentido del Wittgenstein del *Tractatus*: aquello que lógica y lingüísticamente "no puede ser dicho" y que constituye nuestro "límite de mundo"; sino en caracterizar al *límite* en su reto y su misterio, intempestivo e indecible, como la fuente productora o el horizonte mismo que instituye el mundo al *revelarse* como irreductible —o, según Schelling, como "fundamento en falta": *Ab-grund*—, pero susceptible de revelación fáctica y simbólica que constituye lo sagrado, que aparece en el mundo bajo formas de lenguaje o mediaciones simbólicas.

3

En su *Lógica del límite* que, como señalábamos, conlleva los principios de una "Estética del Límite", el filósofo comprende por auténtico arte de la modernidad, justamente a aquel que confecciona sus expresiones, escenificaciones o instalaciones en dirección a ese *referente* de lo sagrado,

en medio del entorno secular actual de su oscurecimiento y negación racionalista. Pues, si para las culturas arcaicas, antiguas y tradicionales los saberes y técnicas del arte eran concebidos de manera indisociable a su potencia teofánica o capacidad hierofánica (Eliade), de aparición o revelación de lo divino, a los ojos de Trías, el arte moderno, en sus más grandes y radicales obras, se encuentra a través de sus formas simbólicas, sensibles e inteligibles, también conminado a aludir hacia aquel, negado o evadido, "manantial de lo santo y lo sagrado", aunque de modo más desesperado, transido de nostalgia y urgencia. El mejor arte moderno hace presente, paradójicamente, la ausencia o el "retiro" (Hölderlin) de lo sagrado en el *instante-eternidad* de sus configuraciones; al mismo tiempo que demuele y desbarata las construcciones sustitutivas o vicarias de lo sagrado, de las que se reviste nuestro mundo desencantado. Trías escribe:

> Y es que el arte, sin ese referente (sin la compleja presencia/ausencia de lo sagrado), no puede desplegar su vocación y su designio: el de bañar con una aureola de resplandor aquello en lo cual interviene: un espacio urbano o monumental, o un argumento musical o narrativo, o una instantánea poética, o un poema visual capaz de plasmarse en una imagen pictórica.
>
> El arte no es, pues, tan sólo una forma *profética* de negación de la existencia presente. Esta dimensión del arte, que en el gran episodio moderno de las vanguardias se potenció hasta el paroxismo, nos da la condición necesaria, pero no suficiente, para que el arte moderno se produzca. Cierto, éste debe ser una pócima catártica y purgativa en relación a las miserias y deficiencias del tiempo actual. Pero el arte exige algo más que una remisión siempre diferida, a las postrimerías, o a los términos mesiánicos, o en relación a la consumación del deseo y felicidad que siempre de modo implícito se propone.
>
> El arte es sólo arte como una afirmación plena (en el *hic et nunc* de un instante-eternidad) de un mundo a la vez presente y transfigurado. Eso lo logra, en sus mejores intervenciones, de modo fugaz, pues tal afirmación se produce sobre la suprema fragilidad del instante. Pero el arte, cuando es arte, logra que el instante se bañe de

> la aureola de lo eterno. En este sentido, y frente a toda dogmática moderna acerca de las "dialécticas negativas", debe decirse que el arte es afirmación de la vida que puede realizarse dentro del mundo (secularizado, hostil a lo sagrado) de la modernidad.[19]

En esta refulgente cita del texto *Pensar la religión*, Trías está retomando una de las más radicales orientaciones a las que accede en la *Lógica del límite*, pues si la exploración del *ser del límite* a través de las formas de expresividad del *logos/erótico* de las artes, en tanto que confecciones simbólicas, a la vez estéticas y éticas de "lo que máximamente se desea", le habían servido de hilo de Ariadna, un hilo a la vez "bello y siniestro",[20] para el mostramiento de la situación fronteriza del hombre, al dar forma y delimitar sensiblemente esa plenitud sólo liminar del misterio del ser —que en última instancia siempre se sustrae en el silencio, en la ausencia— como transfiguraciones o espiritualizaciones de su propia existencia. Estas configuraciones o *encarnaciones* artísticas creativas adquieren su propio aliento sustancial en su referencia a las interrogantes últimas o hacia las dimensiones de lo sagrado y lo santo, hacia lo arcano, que se sustraen a todo esfuerzo del *logos* racional por aprehenderles; pero que, por un momento —aún sea expresada por estilos de desfiguración trágica— logran plasmar su diálogo, "bello y terrible" (como el ángel de las *Elegías* de Rilke), con aquella zona hermética del Misterio.

El pensador catalán parece, en este horizonte, coincidir con el teórico y crítico literario Georges Steiner, cuando éste escribe acerca del

[19] E. Trías, "El símbolo de lo sagrado", en *Pensar la religión*, pp. 118-119.

[20] *Cf.* E. Trías, *Lo bello y lo siniestro*. En este libro Trías analiza la emergencia creciente de la dimensión pasional de lo "siniestro" (*das Unheimliche*) en las expresiones del arte, sobretodo en su configuración moderna, a través del paso por el despliegue por lo "sublime", consagrado por Kant, que testimonia del tránsito de la belleza como todavía centro de gravedad del Neoclasicismo, a su crisis plena en el Romanticismo; en el cual, lo inconmensurable, terrible, e "irracional" adopta una forma sensible-inteligible capaz de ser gozada a través de su transfiguración estética sublime. Cultivo de lo sublime por los románticos que equivale a la abreación de los oscuros, ocultos, desplazados deseos del Inconsciente que, luego, sería explorada por Freud como irrupción de los temores primordiales en el entorno de lo familiar en expresiones imaginarias de lo siniestro, a partir del análisis ejemplar de los inquietantes relatos de Hoffman.

inevitable vaciamiento y banalización cultural y espiritual que sufren de los intentos artísticos cuando quedan huecos de la cuestión de Dios:

> Lo que afirmo es la intuición según la cual la presencia de Dios ya no es una suposición sostenible y donde Su ausencia ya no es un peso de sentido y, de hecho, abrumador, ya no pueden alcanzarse ciertas dimensiones del pensamiento y la creatividad. Y variaría el axioma de Yeats hasta decir: ningún hombre puede leer plenamente, pude responder de forma responsable a lo estético, si "su coraje y su sangre" se hallan en armonía con la racionalidad escéptica, se encuentran a gusto en la inmanencia y la verificación. Debemos leer *como sí*.[21]

Este *como sí*, metaforizante, dicho por Steiner, o esa aureola de resplandor "presente y transfigurada" del mundo, señalada por Trías, propios del genuino arte, aluden a la potencia y cualidad decisiva del símbolo, que lo diferencia radicalmente de los simples signos y las alegorías, la de ser la "*epifanía de un misterio*", simultáneamente velado y revelado; cuyo sentido permanece vivo a través de las múltiples variaciones que experimenta su expresión en cualquiera de los *lenguajes* del arte —de *gestos* en el rito, de *palabras* en el mito, de *imágenes plásticas materializadas* en el icono o de *ritmos sonoros* en el "*fōné/*tiempo" de la música— que le sirven de encarnadura sensible, de soporte comunicativo. De hecho, en las culturas arcaicas, tradicionales o premodernas, la aleación o conjunción entre lo mítico, lo ritual, lo icónico y lo musical conformaba el momento y lugar, del tiempo/espacio *festivo sagrado*, diferenciado del mero transcurrir profano de la comunidad; tiempo festivo en el que recitador y el escucha, el actor y espectador, suscitan y presencian el *performance* iniciático del *sermo mythicus*.[22] Aún en el contexto desacralizador de la modernidad, la aleación sensible/inteligible, afectivo/pensante, realizada por el instante/eternidad del acontecimiento del arte, establece una alta tensión, que conjuga, a la vez, la cercanía más profunda con la interioridad del

[21] George Steiner, *Nostalgia del absoluto*, pp. 227-228.

[22] Véase nuestro texto: Manuel Lavaniegos, "El arte y lo sagrado", en AA. VV., *Teoría e historia de las religiones*, vol.2, pp. 53-114.

espectador y la distancia más radical respecto de la identificación dominante acrítica con el mundo de lo dado, anodino y estereotipado. El arte es custodio del misterio, impide, cual gárgola, la profanación de lo sagrado, y produce la aparición de lo sagrado enigmático, que se cifra en la fragilidad y provisionalidad de lo singular, al que el arte da soporte y recubre con la textura de su lenguaje irreductible, el único posible, ya que, precisamente, le "hace aparecer" (*poiesis*). Acerca de esto, Trías escribe:

> Y ese carácter afirmativo del arte se revela en la recreación que ejerce sobre el entorno en que interviene, aun cuando haya necesitado, para disponer de esa forma transfigurada, someter dicho entorno a una tremenda autopsia o trepanación urbana y constructiva. Pero es esa forma entonces revelada la que da la dimensión artística a la intervención (y la instalación que de ella deriva).
>
> La tal forma tiene el siguiente carácter: trae a presencia real lo sagrado dando a éste el estatuto de un referente que, aunque oculto y solapado (en "tiempos de ocultación" como son los tiempos ilustrados y modernos), sigue vigente. Pues lo sagrado es eso: el referente. Sin él el arte se sumerge en la marea incontenible y aniquiladora de lo que Nietzsche supo conceptuar como *nihilismo*.
>
> El gran arte moderno resiste siempre en relación al flujo y reflujo de esa marea. Se aviene mal con el grito de guerra del profeta Nietzscheano ("Dios ha muerto"). El referente sagrado existe, insiste y resiste. Sólo que de forma oculta silenciosa y silenciada. Sólo admite forma y figura como metonimia y elipsis. Pero es esa metonimia y esa elipsis lo propio del arte moderno. De ahí el predominio de esas figuras (elipsis y metonimia) en artistas como Mallarmé, Duchamp, Webern o Malévich, característicos representaste de *lo moderno*. El arte es, de hecho, una protesta de sentido en relación con la muerte. Postula una vida nueva resucitada, recreada.
>
> Por eso es una idea limitada, una secuela de esa modernidad epigonal que hoy se extingue, la de que la intervención del arte consista en desedificar los entornos, o en deconstruir lo excesivamente construido, con el fin de que la *nada de sentido* se revele.
>
> De hecho el verdadero arte posee otra causa final. Su meta no es develar ese dogma de la modernidad epigonal. Su objetivo y fin

consiste en generar autopsias y trepanaciones de lo excesivamente edificado con el fin de que, a partir de ese proceso y de esa praxis, resplandezca una forma a través de la cual, como a contraluz, se haga presente y patente (cierto que en forma metonímica y elíptica) lo sagrado.

[… … …]

La verdadera intervención artística tiene por garantía de sentido la inmanencia del acontecer que genera [la cualidad de lo "tautegórico" que Schelling otorgaba a lo simbólico/mítico]. Y como consecuencia de ello, la polifonía de verdades que desprende. Se trata de una fiesta genuina en la que la inteligencia y el sensorio parecen celebrar sus esponsales: bodas alquímicas de las facultades del ánimo. En esta tesitura de encuentro radiante se hace presente, como afirmación, como instante-eternidad, lo sagrado.

Trasciende la mediación profética en afirmación transfigurada del presente, aun cuando exija, para que esa forma resplandezca, la más despiadada excavación y autopsia del entorno monumental. Esa transfiguración del mundo es el fin, la causa final, que el arte pretende y porfía por conseguir. Late, pues, en el arte el postulado antes nombrado, el postulado de la resurrección, re-suscitación de una "creación" que ha enjugado y destilado toda su ganga de miseria y deficiencia.

[… … …]

Se equivocan los críticos que anuncian como desconstrucción lo que es, de hecho y de derecho, una autopsia iluminativa del sentido. Sería erróneo y reductivo registrar en esos términos de la modernidad epigonal, o del posmodernismo nihilista, ese feroz saqueo de la pseudosacralidad a la que el artista somete su entorno monumental con el fin de que pueda brotar, en el aire de la transparencia, una forma nueva en virtud de la cual el mundo quede recreado, rescatado. El arte, la literatura, la música, cuando son genuinos, arbitran expedientes drásticos con el fin de restituir el nexo (roto) entre lo sagrado y su presencia (eso que los iraníes llamaban luz victoriosa, los judíos *sekinah*, aura de gloria, y los bizantinos tardíos Luz Tabórica).[23]

[23] E. Trías, "El símbolo de lo sagrado", en *op. cit.*, pp. 119-122.

Con estas proposiciones de Trías, que no nos resistimos a dejar de citar, con relación a la causa final o misión del arte, comprendido dentro de la aventura espiritual del hombre enfrentada al pululante contexto pseudo-sacralizado típico de la *tardomodernidad*, parece estar enfrentándonos con una formulación paradójica: pues para que la transfiguración "tabórica" del presente se realice, se vuelve imprescindible *la más despiadada excavación*, *trepanación* y *autopsia del entorno monumental*. Sin embargo, este oxímoron, paradoja o *experimentum crucis* del arte atravesando por la herida de la tragicidad, incluso apocalíptica, para lograr una transparencia de resurrección de la vida frente al Principio de Muerte, nos ubica en el seno conflictivo del quehacer del auténtico arte y nos coloca en medio del nihilismo generalizado de la actualidad globalizada, en la que los productos sustitutivos de pseudo-arte y el de su reducción "conceptualista" son meras consignas ideologizadas del momento o a meros eventos de efectos, productores de *schocks* por el *schock* mismo, para el consumo sobrexcitado —lo que el novelista Hermann Broch denominaba llanamente como tendencia "kitsch", predilecta de los totalitarismos de toda laya, para la uniformación imbecilizada de masas—,[24] sacralizados por igual por curadores, programadores y marchantes, junto al paroxismo espectacular alcanzado por la mercantilización del arte y su difusión por las redes mediáticas erigidas en autoridad fetiche.

Estos fenómenos son parte de la monumentalidad de pseudo-sacralizaciones, sustituciones vicarias de lo sagrado o de los "mitos adulterados" referidos por Mircea Eliade, por lo demás, paralelos y complementarios de los actuales giros de violencia fundamentalista, política y bélica, que saquean las tradiciones religiosas, al endiosar a sus banderas, líderes y mártires, que el arte genuino, que es a la vez estético y ético —belleza que es "símbolo moral" (Kant)—, con su cuidada, frágil, pero resistente trama simbólica, está abocado a trepanar, de las que realiza su drástico expediente o autopsia, para "restituir el sentido de lo sagrado y su presencia". Pero, para ello, el mirón, el escucha, el espectador debe elevarse más allá que un simple consumidor; en el esfuerzo por

[24] *Cf.* Hermann Broch, *Kitsch, vanguardia y arte por el arte*.

ser transformado por esa *paideia* de las pasiones, los sentimientos y las ideas al dejarse conmover y comprender por esos "argumentos" del *logos-erótico* propios del arte, los cuales a menudo se presentan crípticos, elusivos en su complejidad, extraños en su "originalidad", a veces remontándose a lo arcano, y herméticos en su simbolicidad; justamente, en sintonía a esa revelación que opera en tiempos de la "gran ocultación", su iluminación proviene, como diría Baudelaire, de esos inquietantes "faros oscuros" del *Ideal* del arte.

Más que a la metáfora especular —tan cara al Dios aristotélico, a la Idea absoluta hegeliana, a la Representación de Schopenhauer y a lo Lógico de Wittgenstein como espejo del mundo—, Trías recurre al *Gran Vidrio* de Marcel Duchamp[25] como la alegoría o el símbolo más adecuado para representar el papel del cerco fronterizo o "corazón del cristal del *limes*".[26] Al lado de Duchamp, Eugenio Trías hizo mención de Mallarmé, Webern y Malévich, como ejemplos de lo "moderno" en el arte que traspasa la superficialidad efectista de lo novedoso, y que poseen la potencia poética y numinosa de lo *liminar*. Por fortuna, existe una nutrida pléyade de autores y obras a los que podemos acudir para abrevar de sus "iluminaciones"; el propio Trías realiza, a lo largo de sus libros, múltiples incursiones estéticas fronterizas en artistas y obras de todos los tiempos, muchos de estos textos encierran buena parte de lo más resplandeciente y profundo de su pensamiento. Finalmente, por nuestra parte, quisiéramos mencionar algunos ejemplos de grandes *instantes-eternidad*, que se alzan como índices de fuego sobre la catástrofe

[25] Marcel Duchamp: *Le Grand Verre* [El Gran Vidrio], montaje entre dos vidrios realizado en técnicas mixtas, 1915-1923, Philadelphia Museum of Art.

[26] "El límite, en este sentido, el Eje —entre el anverso y el envés o forro de las figuras del Gran Vidrio—, siempre atascado, a modo de cópula/disyunción, en cuyo giro interno, o movimiento inmanente, se proyecta su propia transparencia. […] Y el límite como tal se halla agazapado y escondido, a modo de inframince (infra-fino) de ese dispositivo topológico, dentro de su misma transparencia, en la interioridad misma de ese cristal traslúcido en que flotan, suspendidas, las figuras del mundo en el cual éste se compone como aparición, fenómeno, proyectándose en el cerco del aparecer o mundo. […] ese mismo limes, siempre vivo y latente en el corazón de cristal de su propia transparencia, descubre también su propia alteridad, su propia sombra, a modo de envés o forro de lo que se da y se muestra (en la experiencia). Yo a eso suelo llamarlo cerco hermético". E. Trías, *Lógica del límite*, pp. 171-172.

moderna y nos impulsan a desengancharnos de su *sensorio* dominante, ciertos de ellos son tratados también por Trías:

—El doloroso desgarramiento cubista del *Guernica* de Picasso.
—La abstracción pictórico-musicalizante (sinestésica) en las cosmizaciones, en sentido espiritual del triángulo ascendente y el círculo irradiante, elaboradas por Kandinsky.
—Las constelaciones, al mismo tiempo, figurales y abstractas, tan maduras como "primevas" en su recuperada inocencia de "2o. grado", confeccionadas por Klee y por Miró.
—Los cuadros abstracto-cromáticos de M. Rothko, que Amador Vega ha caracterizado, atinadamente, como dotados de una desfiguración "místico *apofática* y sacrificial".
—Las poéticas de profunda desolación, pero cargadas de anamnesis y, por tanto, finalmente esperanzadoras para la *Humana Conditio*, tanto de Rilke, T. S. Eliot, Y. Seferis, P. Celan, F. Pessoa y J. L. Borges.
—La portentosa novelística de F. Dostoievski, J. Joyce, V. Woolf, M. Proust, H. Broch, I. Bashevis Singer, A. Carpentier, J. Rulfo y J. Lezama Lima, con su capacidad de dar plasticidad al espacio-temporalidad existencial del hombre en el mundo y su comunicabilidad con el mundo de los muertos.
—Las asombrosas exploraciones monofónicas de Giacinto Scelci; el *Réquiem* y la *Lux Aeterna* que se desprende de éste, con su atmosférica microtonal, de György Ligeti; la música mística de Arvo Pärt y la aleatoriedad de toque oriental producida por John Cage.
—Las cinematografías de la crisis espiritual y las epifanías de lo sagrado de A. Tarkovsky, P. P. Pasolini, M. Antonioni, I. Bergman, L. Buñuel, K. Kievlosky y T. Angelopulos.
—Lo matérico/informal que remite a la huella de la carnalidad de A. Tàpies, y la apertura meditativa elevada sobre despojos y ruinas del neoexpresionista A. Kiefer.
—El chamanismo contemporáneo de los *performance* iniciáticos emprendidos por Joseph Beuys.

—La danza tan dramática como gozosa de Pina Bausch, retando a la edificada frialdad tecnocientífica.
—El "teatro vacío" y la desnudez del cuerpo del actor, puestos en escena por Artaud, Grotowski, P. Brook, T. Kantor, E. Barba y el Teatro Butho.
—La dramaturgia tragicómica de Pirandello, A. Jarry, Becket, Ionesco y Genet.
—Las esculturas que se abren a la espacialización de la plenitud del vacío de Chillida y de Oteiza; y el sobrecogedor conjunto escultórico del *Juicio Final* erigido en nuestros días por Anthony Caro; o las trepanaciones "arqueológico/biológicas" aplicadas a lo monumental por las concavidades, protuberancias y las morfologías reflectantes volcadas hacia el vértigo de la espacialidad sagrada, confeccionadas por Anish Kapoor.

En las grandes obras de estos autores contemporáneos "Lo siniestro es condición y límite de una posible sublimación de ese horror en honda y fecunda belleza",[27] y como heraldos trágicos, a menudo no sin fuertes golpes de ironía, grotesco y comedia, que se aprestan en el vencimiento del Principio de Muerte.

Bibliografía

BROCH, Hermann, *Kitsch, vanguardia y arte por el arte*. Barcelona, Tusquets, 1970.
CORBIN, Henry, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*. Madrid, Siruela, 1996.
GRAVE, Crescenciano, *La existencia y sus sombras. Trías y las pasiones de logos*. México, Ediciones Sin Nombre, 2012.
GUSDORF, Georges, *Mito y metafísica*. Buenos Aires, Nova, 1960.
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, "El sistema de las artes particulares", en *Lecciones sobre estética*. Madrid, Akal, 2007, pp. 451-884.

[27] E. Trías, *La imaginación sonora*, p. 611.

LANCEROS, Patxi, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Barcelona, Anthropos, 1997.

LAVANIEGOS, Manuel, "El arte y lo sagrado", en AA. VV., *Teoría e historia de las religiones*, vol. 2. Ed. de María del Carmen Valverde V. y Mauricio Ruiz V. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2010, pp. 53-114.

STEINER, George, *Nostalgia del absoluto*. Madrid, Siruela, 2001.

TRÍAS, Eugenio, *Ciudad sobre ciudad*. Barcelona, Destino, 2001.

TRÍAS, Eugenio, *De cine. Aventuras y extravíos*. Barcelona, Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg, 2013.

TRÍAS, Eugenio, *Diccionario del espíritu*. Barcelona, Planeta, 1996.

TRÍAS, Eugenio, *El árbol de la vida*. Barcelona, Destino, 2003.

TRÍAS, Eugenio, *El canto de las sirenas*. Barcelona, Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg, 2007.

TRÍAS, Eugenio, "El símbolo de lo sagrado", en *Pensar la religión*. Barcelona, Destino, 1996, pp. 119-122.

TRÍAS, Eugenio, *Ética y condición humana*. Barcelona, Península, 2000

TRÍAS, Eugenio, *La aventura filosófica*. Madrid, Mondadori, 1988.

TRÍAS, Eugenio, *La edad del espíritu*. Barcelona, Destino, 1994.

TRÍAS, Eugenio, *La filosofía del futuro*. Barcelona, Destino, 1995.

TRÍAS, Eugenio, *La filosofía y su sombra*. Barcelona, Seix Barral, 1983.

TRÍAS, Eugenio, "La idea del límite", en AA. VV., *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*. Ed. de A. Ortiz-Osés y P. Lanceros. Barcelona, Anthropos, 2006.

TRÍAS, Eugenio, *La imaginación sonora*. Barcelona, Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg, 2010.

TRÍAS, Eugenio, *La razón fronteriza*. Barcelona, Destino, 1999.

TRÍAS, Eugenio, *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona, Ariel, 1996.

TRÍAS, Eugenio, *Lógica del límite*. Barcelona, Destino, 1991.

TRÍAS, Eugenio, *Los límites del mundo*. Barcelona, Ariel, 1985

TRÍAS, Eugenio, "Metodología del pensamiento mágico", en *Teoría de la ideología y otros textos afines*. Barcelona, Península, 1987, pp. 108 a 221.

TRÍAS, Eugenio, *Tratado de la pasión*. Madrid, Taurus, 1997.

Ontología y religión en la Escuela de Kioto: Nishida Kitarō y Nishitani Keiji

REBECA MALDONADO
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

> Aprender el Camino del Buda es aprender sobre uno mismo. Aprender sobre uno mismo es olvidarse de uno mismo. Olvidarse de uno mismo es experimentar el mundo como objeto puro. Experimentar el mundo como un objeto puro es abandonar el propio cuerpo y mente y el cuerpo y mente del yo-otro.[1]
>
> Dōgen

Introducción

Desde un sentido hermenéutico el ser humano no es alguien que esté enclavado de manera necesaria en un horizonte, mucho menos el pensamiento filosófico. El individuo está destinado, en el juego hermenéutico, a borrar sus horizontes originarios, a ampliarse en el diálogo infinito de la pregunta y la respuesta, y, a la postre, el pensamiento también se encontrará sometido a ese juego, en la relación e intercambio entre tradiciones. La libertad hermenéutica se caracteriza por el desanclaje de horizontes originarios y por la experiencia en el desplazamiento ilimitado de horizontes. En este sentido, la Escuela de Kioto[2] es un verdadero

[1] Dôgen, *Cuerpo y espíritu*, p. 49.

[2] En lo sucesivo EK= Escuela de Kioto. Con respecto a la EK, Heisig nos narra que la filosofía occidental comenzó a conocerse en Japón hace más de cien años, con la apertura general del país en 1859 después de dos siglos de aislamiento del mundo exterior. Entonces, se tradujeron

acaecer del juego hermenéutico entre Oriente y Occidente, y constituye, en su conjunto, una prueba verdadera de que no existen ni individuos ni culturas circundadas, pues tarde o temprano la fusión horizóntica ocurre; del mismo modo, cualquier clausura y cualquier intento de anulación de intercambio o de contacto carece de sentido.

Japón permaneció confinado en sí mismo durante más de dos siglos y medio, hasta 1854, durante ese lapso no hubo intercambio económico ni cultural con Occidente, pero después de la era de restitución Meiji no hubo manera de detener dicho contacto. Y lo que en el terreno de la economía constituyó una mera occidentalización, en el terreno de la filosofía constituyó una verdadera fusión de horizontes. Los filósofos de la Escuela de Kioto (EK) siguieron siendo budistas, hablaban de la experiencia de vaciamiento propiciado por el zazen (meditación), pero se hicieron conscientes no sólo del acontecer de sentido de la filosofía occidental, sino también del cristianismo. Por lo tanto, en la reflexión filosófica de la EK hay toda una recepción de la filosofía occidental y del cristianismo que les llevó a pensar en sus problemas, y al hacerlo, pensar en los problemas más importantes de la filosofía. Parafraseando a Gadamer, la fusión de horizontes no es ni empatía de una individualidad con otra, ni sumisión, sino ascenso a una generalidad superior. "Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y con patrones más correctos".[3]

trescientas mil obras de escritores occidentales, jóvenes japoneses fueron a estudiar filosofía occidental y, a partir de 1877, filósofos occidentales fueron a enseñar filosofía al Japón. La filosofía occidental llamó la atención del Japón y pensadores budistas japoneses volvieron después de ese viaje a su propia tradición. Sin embargo, el primer fruto de ese contacto de filosofía occidental y el budismo fue Nishida. Aunque no estudio filosofía en Europa, como sucedió con Tanabe y Nishitani, Nishida fue el primero en ofrecer una contribución netamente budista a la filosofía occidental a través del uso de conceptos claves del budismo zen: kensho, dharma, prajnaparamita, etcétera. Por lo tanto, cuando hablamos de la EK nos referimos al conjunto de filósofos japoneses que en el siglo XX buscaron pensar desde conceptos filosóficos occidentales su propia experiencia budista. Pertenecen a la EK principalmente, Kitarō Nishida, Hajime Tanabe, Keiji Nishitani y, actualmente, Shizuteru Ueda y Masao Abe. Ueda y Abe pueden considerarse los últimos representantes de esa escuela que intentó conjugar el zen y la filosofía. *Cf.* James W. Heisig, *Filósofos de la nada*, *Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*.

[3] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, p. 375.

Reflexionar sobre el problema religioso desde la propia experiencia budista del mundo[4] significa introducirse a todo un campo de problemas ontológicos que apuntan al cuestionamiento de la subjetividad y al desocultamiento de otro modo de darse el ser; problema que, si lo pensamos, ha tenido al pensamiento en vilo desde hace más de ciento cincuenta años. Sin embargo, este problema para la EK puede tener visos de solución si los pensamos desde la propia práctica y tradición religiosa: el budismo. Entonces, desde la práctica del budismo ¿qué es el sí mismo?, ¿por qué el sí mismo está en relación con el hecho religioso?, ¿por qué el hecho religioso replantea el problema ontológico fundamental?, ¿en qué consiste la conversión? O en otros términos, ¿qué es lo que ontológicamente desoculta el hecho religioso?, ¿por qué la conversión consiste finalmente en el acceso a un campo elemental y originario de la conciencia y posibilita un acceso a la verdadera realidad, que es donde encontramos lo propiamente ontológico de su propuesta? La EK busca mostrar que el ser ahí es religioso en su base y que el solo hecho de su existencia muestra un problema ontológico. Todo el peregrinaje del individuo en el mundo consiste en abandonar la caverna de la ignorancia, donde sólo existo yo, es decir, constituye un itinerario que lleva, al fin, al aparecer del mundo como tal, en virtud de la extinción del yo. Acerca de esto, Dōgen, monje zen del siglo XIII y fundador de la secta Soto, decía: "Déjate ir y te llenarás a plenitud".[5] Takeushi Yoshinori, estudioso de la EK, nos dice: "La filosofía le ha servido al budismo como principio interior de la religión, no como crítico exterior. Es decir, en el budismo la filosofía no es ni especulación ni contemplación, sino más bien una *metánoia*, una conversión dentro del pensamiento reflexivo que señala un regreso al yo auténtico —el no yo del *anātman*".[6]

[4] Si no hay divorcio entre filosofía y religión en la EK es porque desde el inicio de esta escuela se articuló el concepto de experiencia con la experiencia del mundo que emerge desde la práctica del budismo. La experiencia budista atravesada por el no yo es la experiencia por antonomasia, es ella la que permite captar el mundo como objeto puro en cada una de las actividades, mientras se come, se duerme o se piensa. Para el Zen, sólo un sí mismo desprendido de sí puede expresar el mundo. El arte zen intenta ser también autoexpresión del mundo desde la práctica del recogimiento y el silencio. *Cf.* Shizuteru Ueda, *Zen y filosofía*.

[5] *Ibid.*, p. 29.

[6] Citado por J. W. Heisig, *op. cit.*, pp. 37-38.

En este texto abordaré el problema de que el hecho religioso está directamente relacionado con el cuestionamiento de la existencia del sí mismo en *Lógica del topos y cosmovisión religiosa*, último escrito de Nishida Kitarō, y posteriormente, en *La religión y la nada* de Nishitani Keiji.[7] En ambos textos nos daremos cuenta cómo el hecho religioso consiste en la experiencia misma de agujerar la base de nuestra existencia sustentada en el yo egocéntrico seguro de sí, a partir del cual se sustenta toda la existencia, para penetrar al sin fondo (o abismo de la nihilidad) de la existencia humana y propiciar la conversión: esto es, pasar de la gran muerte o abandono del yo, a la gran afirmación. ¿Cómo se muestra este regreso al yo auténtico en Nishida y en Nishitani? ¿Cómo acontece esta *metánoia* o conversión?[8] Aquí se mostrarán dos itinerarios de la conversión (Nishida y Nishitani), ambos comparten la misma experiencia budista del mundo. De nuevo tenemos un problema hermenéutico, el hecho religioso de que la conversión admite varias interpretaciones ontológicas.

I. Nishida Kitarō

Nishida, desde una ontología de la autoidentidad de lo contradictorio, que considera a dicha autoidentidad como estructura de la realidad, comprenderá la existencia religiosa. A esta ontología, como veremos, le llama la lógica del topos. La interpretación nishidiana pone el acento inusitado en la experiencia de la caída, del arrepentimiento y del pecado,[9]

[7] Nishida Kitarō, "Lógica del topos y cosmovisión religiosa", en *Ensayos filosóficos japoneses*; Nishitani Keiji, *La religión y la nada*.

[8] Para ahondar en el concepto de conversión o *metánoia* es fundamental la lectura de Hajime Tanabe, *Philosophy as metanoetics*.

[9] En este punto, Nishida aparece muy cercano al budismo shin o budismo de la tierra pura de Shinran y al pensamiento cristiano, particularmente, a Kierkegaard. El zen es ajeno a estos conceptos. Quien nos puede ayudar a entenderlo así es Tanabe, para él el budismo de la tierra pura insta a la práctica del arrepentimiento y en ese arrepentimiento consiste la metánoia o conversión. Para el budismo shin cuando el orgullo o Poder-propio se ve aplastado, entonces se ve uno humillado y se hace más humilde, y esta humildad conduce al Otro-poder. Esta idea queda expresada en el "*Namu Amida butsu*", que significa "Me acojo al poder del Buda", repetido por los adeptos

mientras que Nishitani, muy en consonancia con el budismo zen, lo pone en la experiencia de la gran duda que conduce a la gran afirmación.

La lógica del topos

Para Nishida y para todos los pensadores de la EK no es posible pensar el hecho religioso como un objeto, es decir, desde la lógica sustentada en la división sujeto/objeto, la cual llama lógica objetual, porque "quien discute sobre religión debe por lo menos ser alguien que tenga una conciencia religiosa como 'hecho espiritual propio'".[10] "De no ser así, aun cuando piense que está tratando de religión, es posible que en realidad esté discutiendo de otra cosa diferente".[11] Esta situación contradictoria de ser sujeto y a la vez objeto describe el hecho religioso mismo que requiere para pensarse de otra lógica, a la cual Nishida llama "lógica del topos", centrada en el concepto de autoidentidad de lo contradictorio. La lógica del topos lejos de oponer dentro/fuera, espacio/tiempo, uno/múltiple, trasciende la lógica objetual, opositiva (basada en opuestos) y sustancial (y en la idea de entes fijos y cerrados), para poder pensar la autoidentidad de lo contradictorio que aparece en los siguientes hechos:

— El mundo se expresa a sí mismo en el sí mismo y, de esa manera, el sí mismo se afirma a sí mismo, autonegándose.
— El sí mismo no se percibe a sí mismo en un sí mismo cerrado, sino que se percibe a sí mismo percibiendo al mundo dentro de

del budismo Shin (*cf.* D. T. Suzuki, *El Buda de la luz infinita*, pp. 81-82). Tanabe es deudor de esta idea: "Metánoia (*zange*) significa arrepentimiento por los errores cometidos, acompañado por el tormento de saber que no hay manera de reparar mis faltas. Significa también vergüenza por la impotencia e incapacidad que me condujeron a la desesperación y a la claudicación. Aun cuando, hasta cierto punto, esto ocasiona una negación del sí mismo, apunta hacia una paradoja: aunque sea mi propio acto, no puede ser mi propio acto. Ha sido promovido por un poder que está fuera de mí. Este Otro-poder trae consigo una conversión que me conduce por un nuevo rumbo hasta ahora desconocido para mí" (H. Tanabe, *op. cit.*, XI). La traducción es mía.

[10] Nishida, Kitarō, "Lógica del topos y cosmovisión religiosa", en *op. cit.*, p. 56.

[11] *Ibid.*, p. 57.

sí mismo; por lo cual, hay dentro del sí mismo un proceso de autonegación que permite a su vez su autoafirmación.
— El hecho de que las cosas sean únicas permite su relación mutua y mutua negación.
— El sí mismo refleja al mundo dentro de sí y al mismo tiempo se comporta a sí mismo dentro del mundo.
— El mundo biológico va de lo formado a lo que forma: a pesar de ser algo monoocurrente da lugar a otra cosa.
— El sí mismo nace teniendo que morir y muere teniendo que nacer.

En todos estos hechos, de acuerdo con la lógica del topos, aparece el entramado de negación y autoafirmación, haciendo que algo no sea objeto, sustancia fija, sino algo infundado. En este mundo dominado por la autoidentidad de lo contradictorio, el espacio niega al tiempo y el tiempo niega al espacio, lo subjetivo a lo objetivo y viceversa y, de la misma manera, "nuestro sí mismo debe convertirse en su propio predicado"; esto Nishida lo piensa en una frase muy conocida de su obra: "volviéndonos cosa, pensar. Volviéndonos cosa, hacer".[12] Esta lógica del topos permite pensar la emergencia del hecho religioso; éste está marcado de principio a fin por la autoidentidad de lo contradictorio o se encuentra regido por la lógica del topos o lógica topósica. Con la lógica del topos, Nishida busca pensar que el hecho religioso es autocontradictorio de principio a fin, consiste básicamente en un desfondamiento de la existencia del sí mismo, pero a la vez en un proceso de afirmación. Razón por la cual el problema ontológico y el problema religioso en la EK son indisociables.

Emergencia del hecho religioso y la existencia del sí mismo en Nishida

El hecho religioso consiste en un desfondamiento de la existencia del sí mismo porque, para Nishida, ni del deseo (expresado en el juicio

[12] *Ibid*., p. 62.

hipotético que ve lo interior en lo exterior), ni de la moralidad (expresada en el juicio categórico que ve lo exterior en lo interior, tornándose éste absoluto), emerge la religión: “el espíritu religioso no nace […] de la relación procesual entre finito e infinito, o entre relativo y absoluto, sino que se hace consciente por vez primera cuando se cuestiona la existencia de nuestro sí mismo, cuando el propio sí mismo se vuelve un problema”.[13] Según Nishida, el espíritu religioso emerge volviéndose la existencia del sí mismo en un problema. El espíritu religioso no consiste en la confirmación del yo en las cosas, o la confirmación del sí mismo en su interior. La moral no tiene el poder de problematizar el sí mismo, porque la moralidad proviene del sí mismo y no despierta un cuestionamiento del sí mismo aunque esté hundido en el pecado.

Nishida se pregunta en qué circunstancias se nos presenta el problema religioso. “Cuando en la base de nuestro sí mismo nos hacemos conscientes de la profunda autocontradicción, cuando hemos percibido que nuestro sí mismo tiene una existencia autocontradictoria entonces se vuelve un problema la existencia misma de nuestro sí mismo”.[14] La conciencia del hecho de nuestra existencia acontece como problema, es decir, cuando constatamos nuestra naturaleza contradictoria. En efecto, la realidad de la autocontradicción fundamental de la existencia radica en la autopercepción de la muerte, siempre y cuando no se entienda por dicha autopercepción saber que me voy a morir, pues si lo percibo de esa manera me estoy objetualizando, sino en la percepción de la muerte del sí mismo, como condición de su propia existencia, porque el sí mismo percibe la autocontradicción, para ser un verdadero sí mismo ha de morir a sí mismo.

Este problema es algo que Nishida ya había pensado en su primera obra, *Indagación sobre el bien*: “mientras abrigue la más ligera creencia en el yo finito no [se] ha adquirido un verdadero espíritu religioso”.[15] El yo subjetivo, el yo finito, el yo encerrado en la conciencia, tiene que morir y, éste es el hecho fundamental de la existencia y

[13] *Ibid*., p. 73.
[14] *Idem.*
[15] Kitarō Nishida, *Indagación del bien*, p. 199.

el hecho religioso como tal: sólo en la autonegación, el sí mismo se autopercibe. El sí mismo no se percibe cuando lleno de deseo ve lo interior en lo exterior, tampoco cuando depositario de la ley moral se une a lo eterno, sino cuando conoce su nada eterna. Además, quien sabe de su nada eterna, ha trascendido la nada eterna y vive su vida eterna y, por lo tanto, ya no es algo vivo como tal; cuando deja de ser algo vivo aparece la existencia del sí mismo, éste es el hecho espiritual de la religión. El problema de la religión es un problema ontológico en su base, porque al penetrar en la propia nada acontece la verdadera autopercepción, por lo cual, la vida espiritual de la religión conlleva una lógica autocontradictoria en la que la "nada absoluta=ser".[16] En el siguiente fragmento, verdaderamente abisal del *Topos de la nada*, Nishida logra una re-localización de nuestro sí mismo en la nada:

> El sí mismo autopercibe la muerte eterna cuando se enfrenta a lo absolutamente infinito, es decir, al absoluto. Mediante el enfrentamiento con la negación absoluta, conocemos la muerte eterna del sí mismo. Pero si esto fuera todo, aun no le llamaría yo realidad de lo absolutamente contradictorio, el *conocer la muerte eterna del sí mismo es la razón fundamental de la existencia del sí mismo*. Porque *sólo quien conoce su propia muerte eterna viene a ser alguien que sabe realmente qué es un individuo*. Sólo ese es un verdadero individuo, una verdadera personalidad. […] al enfrentarse a la negación eterna, nuestro sí mismo conoce que es mono-ocurrente.[17]

Para Nishida, el absoluto es la negación absoluta, encuentro con la nada eterna, ésta es la existencia del sí mismo en su límite máximo, sólo desde ahí se es un verdadero individuo y se sabe "monoocurrente" o que ocurre una sola vez.

> Por eso, cuando conocemos nuestra propia muerte eterna, por primera vez nos autopercibimos verdaderamente. Nuestro sí mismo no se autopercibe simplemente por la llamada reflexión. [Existe] un

[16] K. Nishida, "Lógica del topos y cosmovisión religiosa", en *op. cit.*, p. 89.
[17] *Ibid.*, p. 74. En lo sucesivo, las cursivas son mías.

> conocer al sí mismo en la autonegación […] punto de partida de mi filosofía. Y así, este sí mismo, cuando conoce su propia muerte eterna, cuando conoce su propia nada eterna, entonces verdaderamente se autopercibe.[18]

Podemos decir, entonces, que sólo quien se enfrenta a la muerte eterna, verdaderamente se autopercibe. Mas esto se comprende de manera autocontradictoria: verdaderamente existo cuando percibo mi propia muerte, verdaderamente me autopercibo cuando me encuentro con mi muerte o cuando me vuelvo nada, cuando soy nada. Reinterpretando el pensamiento de Descartes que afirma "pienso, luego soy", Nishida considera que verdaderamente pienso y me autopercibo cuando conocemos nuestra propia muerte eterna, sólo conociendo la propia muerte eterna, existo. Existo, cuando muero, no cuando me confirmo a mí mismo. Nishida piensa que verdaderamente existo cuando muero para siempre. Se observa entonces, que para Nishida el fundamento es la nada absoluta. Se entiende entonces su urgencia de hablar del hecho religioso mediante una lógica de la autoidentidad de lo contradictorio, pues sólo existo cuando verdaderamente me encuentro con la nada eterna. Y continúa: "Decir que allí existe el sí mismo tiene que ser una contradicción absoluta. *Conocer la nada del sí mismo no es simplemente formarse el juicio de que el sí mismo es nada, tiene que ser alguien que juzga así*".[19]

La localización del ser en la nada o del sí mismo en la nada es una experiencia que conlleva el desfondamiento: el sí mismo juzga que es nada y es nada, pero es desde ahí que vive también eternamente; aquí aparece la segunda parte de la autocontradicción: sólo de la gran muerte, gran resurrección, sólo en la gran muerte se abre la existencia de nuestro sí mismo y ése es el hecho religioso como tal y el tema central de la EK:

> Quien conozca su propia muerte eterna debe ser alguien que ha trascendido la muerte eterna y que vive eternamente. Además, algo que simplemente ha trascendido la muerte no es algo viviente. *Lo*

[18] *Idem.*
[19] *Ibid.*, p. 75.

> *que está vivo debe ser algo que va a morir*. Esa es realmente una contradicción. Pero *allí radica la existencia de nuestro sí mismo*. Lo que llamé el "hecho espiritual de la religión" radica en esto. [...] La filosofía y la moral pueden ser pensadas desde el hecho espiritual de la religión. *Porque esa es la realidad de la existencia de nuestro sí mismo*.[20]

La gran muerte

El hecho religioso consiste en un "volverse nada" y ésta es la realidad del sí mismo. Así pues, Nishida Kitarō piensa la filosofía y la moral desde el hecho de la religión, en la medida en que sólo quien conoce su propia nada eterna se le abre el verdadero problema de la filosofía y el verdadero problema de la moral. Pero, ¿cómo acontece este hecho? Al volverse nada, para que acontezca la verdadera existencia del sí mismo. En el *Topos de la nada*, leemos: "Cuando hablamos de que el relativo se enfrenta al absoluto, allí debe encontrar la muerte. Debe ser un volverse nada. *Nuestro sí mismo en la correspondencia recíproca*, sólo mediante la muerte toca a Dios y puede ligarse a Dios".[21] La nada del sí mismo como la nada de Dios, Nishida la expresa del siguiente modo:

> *Dios [...] se opone a sí mismo, y debido a que es aquello que incluye dentro de sí mismo la autonegación absoluta, es de por sí; y en razón de que es Nada absoluta, es ser absoluto.* A causa de que es Ser y es Nada absoluta, no hay límite a su potencia, ni lugar que no conozca; es omnisciente y omnipotente. Por esta razón digo que *al haber Buda, hay todos los seres vivientes, y al haber todos los seres vivientes, hay Buda; al haber un Dios creador hay un mundo como creatura*; y, contrariamente, *al haber un mundo como creatura, hay un Dios*.[22]

[20] *Idem*.
[21] *Idem*.
[22] *Ibid*., p. 76.

Porque Dios incluye en sí a la nada absoluta, no hay límite a su potencia ni a su saber, y, de la misma manera, en completa correspondencia recíproca, al haber Buda, hay todos los seres sintientes. Lo absoluto es algo que incluye la negación absoluta y, por eso mismo, Dios está enteramente en este mundo, es completamente inmanente y trascendente, está en todas partes, pero en ninguna. Negándose a sí mismo está en todas partes, y esto no puede serlo un Dios de la autosatisfacción: "Un Dios trascendentalmente satisfecho consigo mismo no sería un verdadero Dios. […] además de eso tiene que ser enteramente kenótico. Por ser un Dios, totalmente trascendente y al mismo tiempo inmanente, en todos y en ningún lugar, […] puede llamársele verdaderamente absoluto".[23]

Lo anterior permite comprender la realidad histórica. La creación del mundo como autonegación de Dios sólo se puede entender con carácter de autoidentidad de lo absolutamente contradictorio, esto es, como relación entre el Ser y la Nada. Al ser Dios completamente dialéctico (autoidentidad entre ser y nada) es infinitamente creador, es enteramente realidad histórica, está en todas partes y en ninguna. Nishida busca pensar la realidad histórica;[24] esto significa que la acción creadora de Dios incluye dentro de sí la negación, la cual es la acción creadora del mundo histórico. Y es aquí donde Nishida piensa el problema del mal: la acción creadora del mundo histórico incluye, paradójicamente, el problema del mal.

La ateología histórica de Nishida

Para Nishida es necesario pensar la religión y la moral desde la lógica topósica, porque Dios, de la misma manera que es enteramente *Dharma*,[25] como autonegación absoluta, también es enteramente no

[23] *Ibid*., p. 77.

[24] "El ser que tiene carácter de autoidentidad de lo absolutamente contradictorio y que se determina infinitamente a sí mismo, es decir, el verdadero ser absoluto, debe ser infinitamente creador, debe ser enteramente realidad histórica" (*ibid*., p. 78).

[25] *Dharma*, palabra sánscrita que en el contexto de esta oración significa doctrina o modo de conducta y práctica que lleva a la liberación.

Dharma. Esto es, Dios incluye la autonegación absoluta en el mal y la voluntad absoluta, pues en la medida en que el individuo es alguien que actúa enteramente y va de lo formado a lo que forma, encierra la voluntad y el mal absolutos. Aparece así la experiencia de lo sagrado como algo terriblemente contradictorio en sí mismo, como algo terriblemente interpenetrado por la negación y la afirmación absoluta:

> Parece que es extremadamente paradójico, pero el verdadero Dios absoluto debe ser, en un aspecto diabólico. Así podemos decir que es verdaderamente omnisciente y omnipotente. Dios Jehová es un Dios que exige a Abraham el sacrificio de su hijo unigénito Isaac. Es un Dios que buscó la negación de la personalidad misma […] *El Dios que es simplemente* summum bonum *trascendental, no pasa de ser un simple Dios abstracto. El Dios absoluto debe ser un Dios que encierre dentro de sí la negación absoluta y debe ser capaz de descender hasta el mayor mal. El Dios que salva incluso al más perverso traidor es un Dios verdaderamente absoluto […] Dios está en correspondencia absoluta, escondido en el corazón del más malvado. El Dios que es simplemente juez no es simplemente Dios absoluto.*[26]

Es Dios quien con carácter de la autoidentidad de lo absolutamente contradictorio encierra dentro de sí la contradicción absoluta y esa contradicción absoluta está proyectada como tal en el individuo. La autocontradicción absoluta de Dios está encerrada en el sí mismo: "nuestro sí mismo que es su punto de proyección, es en realidad autoidentidad de lo contradictorio: bien y mal. […] es decir, es una lucha entre Dios y el Demonio y el campo de batalla es el corazón del hombre".[27] Darse cuenta de ello es descender hasta lo más profundo de la autocontradicción, dice Nishida:

> Nuestro corazón es, *desde el origen*, el campo de batalla entre Dios y el demonio. […] La existencia elemental según la predis-

[26] K. Nishida, "Lógica del topos y cosmovisión religiosa", en *op. cit.*, p. 81.
[27] *Ibid.*, p. 82.

> posición es una existencia que infundadamente tiene carácter de autoidentidad de lo contradictorio. […] Nuestro sí mismo, como multiplicidad individual de un mundo así, es tanto demoniaco como divino. La teología de la lógica toposica no es ni teísmo ni deísmo. No es ni teología natural ni espiritual, sino una ateología histórica.[28]

La base infundada del sí mismo autocontradictorio es el foco móvil de la creación histórica, de ahí, la *ateología histórica* de Nishida.

Arrepentimiento religioso

¿Dónde radica la conciencia religiosa o la existencia religiosa? En la conciencia de la base existencial del sí mismo. La conciencia religiosa efectúa un reexamen del sí mismo, no por la perfección o imperfección de sus actos, no por el extravío con respecto a sus metas, sino, como piensa Nishida, con "*respecto de la base existencial del sí mismo*"[29] atravesado por Dios y el Demonio. Dicho examen se traduce directamente en un lanzar fuera al sí mismo y abandonarlo, en esto consiste la conciencia religiosa. Ésta no consiste en un más allá, sino en un reexamen de la base del sí mismo, en su cuestionamiento y, al mismo tiempo, en su expulsión. Y esta conciencia religiosa se presenta al unísono con el arrepentimiento religioso, dice Nishida:

> Ante el origen del sí mismo, ante el Dios-Padre o ante el Buda-Madre. Debe consistir en lanzar fuera al sí mismo, abandonar al sí mismo y avergonzarse de su existencia frente al origen del sí mismo […]. Podemos decir que, en sentido subjetivo, al reflexionar profundamente en el origen del sí mismo, como dicen los budistas, se contempla la vida humana al sí mismo. *En el budismo, contemplar no es mirar al Buda en el exterior sino que es un iluminar, reexaminar*

[28] *Ibid.*, p. 83.
[29] *Idem.*

> *el origen del sí mismo*.[30] Si fuera un mirar a Dios en lo externo, no pasaría de ser magia.[31]

Por lo tanto, sólo desde la lógica topósica, que entiende al mundo desde la autoidentidad de lo absolutamente contradictorio, Dios y el hombre se encuentran en correspondencia recíproca. Y de la misma manera, cuando el sí mismo se enfrenta al absoluto, que es el origen de nuestro sí mismo, el sabio y el ignorante, el bueno y el malvado, son iguales. Para Nishida, el moralista no alcanza a comprender esta autoidentidad de lo absolutamente contradictorio, que es el hecho que abre los caminos que llevan a la religión y, por eso, citando a Shinran, afirma: "el hombre bueno alcanza el renacimiento, con mayor razón el malvado".[32]

La idea de la caída en el cristianismo es una visión religiosa profunda porque expresa el hecho fundamental de la vida humana. Para Nishida, mediante esta conciencia y arrepentimiento religioso que consiste en penetrar hasta el fondo de la autocontradicción y lanzarse fuera de sí, el sí mismo es algo que conoce su propia muerte y sólo habiéndose lanzado a sí mismo, es. El hecho religioso es penetrar en esa lógica del topos, autocontradictoria, negativa y autoafirmativa a la vez. Esto es, sólo el hecho religioso la revela. Por eso el título de la obra de Nishida: *Topos de la nada y cosmovisión religiosa*. Nishida pregunta por qué el sí mismo es religioso en su base, y por qué mientras más se autopercibe más se manifiesta el requerimiento religioso y tiene que sufrir el problema religioso. "Se debe a que nuestro sí mismo es un ser absolutamente contradictorio, se debe a que la absoluta autocontradicción es razón existencial del sí mismo".[33] El sí mismo es aquel que conoce su propia muerte y la muerte para el sí mismo es entrar en la nada eterna.

[30] Como veremos más adelante, en el apartado intitulado *Trascenderse a sí mismo*, iluminar el origen del sí mismo y ver en la naturaleza de uno mismo, es descender al extremo de la autocontradicción, ahí donde el individuo es autoexpresión del mundo y despierta al llamado de liberar a todos los seres sintientes. Sólo entonces se muestra al verdadero sí mismo.

[31] K. Nishida, "Lógica del topos y cosmovisión religiosa", en *op. cit.*,., p. 84.

[32] *Ibid*., p. 86.

[33] *Ibid*., p. 84.

Por esta razón, el sí mismo es monoocurrente, único e indivisible. Conocer la propia muerte es "habiéndose hecho nada, ser".[34] Para Nishida, una religión que se basa en el poder de sí es algo contradictorio, pues "no hay religión en la que no sea necesario el esfuerzo de autonegación. El haber despertado una vez a la conciencia religiosa debe ser como librarse de un dolor de cabeza".[35] Por lo cual, una visión religiosa profunda, un despertar, sólo acontece al "*mirar penetrantemente hasta la base de la nada del sí mismo y del fundamento del pecado*".[36] En la cita de Dōgen que abría este trabajo leíamos: "estudiar el camino del Buda es estudiarse a sí mismo y estudiarse a sí mismo es abandonarse a sí mismo".

Conversión

Daisetz Susuki, uno de los más eminentes pensadores zen del siglo XX, piensa que espiritualidad es la fuerza que trasciende al sí mismo. Es necesario agujerear la base del sí mismo para que acontezca la conversión. "Al entrar en la fe religiosa, nuestro sí mismo debe experimentar un cambio absoluto desde el punto de vista de sí mismo. A esto se llama conversión".[37] En la estructura de la conversión, no ser=Ser y vida eterna=muerte eterna, porque volverse nada es constituirse en individuo autoexpresivo del mundo, que en total vaciamiento de sí, en completa autocorrespondencia recíproca es al mismo tiempo sí mismo y mundo, individuo y todo, corazón y buda, vida y muerte. Es ahí donde está el origen de nuestro sí mismo, "el origen de sí mismo no está en ninguno de los dos […]. Está en la identidad de lo absolutamente contradictorio: en ambas direcciones".[38] Sólo entonces el indi-

[34] *Idem*.

[35] *Ibid*., p. 87.

[36] *Ibid*., p. 86.

[37] *Ibid*., p. 93. Más adelante dice Nishida: "Que nuestro sí mismo penetre profundamente, con carácter de autoidentidad de lo contradictorio, en sus propios orígenes es entrar en la fe religiosa, es conversión" (p. 94).

[38] *Ibid*., p. 92.

viduo se constituye como autodeterminación del presente absoluto. Despertar implica un regreso radical al mundo histórico entendido como presente absoluto.

Nishida al pensar la experiencia budista del despertar o la iluminación (Kensho) considera que deshacerse de sí es retornar a Dios o despertar a la realidad, porque en ese desasimiento (o, sólo al haber lanzado al sí mismo fuera de sí) emerge el llamado de salvar a todos los seres sintientes o el voto compasivo budista.[39] Sólo por eso, muy en consonancia con la experiencia budista de Nishida, la vida cotidiana es religiosa en su base, porque el individuo que ha arrojado al yo fuera de sí, se ha vuelto necesariamente intuitivo y activo, se ha transformado en alguien que piensa, actúa y vive "como individuo autoexpresivo del mundo que se expresa a sí mismo",[40] es decir, que habla y actúa dentro del voto compasivo de salvar a todos los seres sintientes. El sí mismo compasivo, es el sí mismo abierto a todos los seres sintientes; y el sí mismo abierto a todos los seres sintientes constituye la verdadera voluntad. Soseki lo dice a su manera: "He arrojado esa cosa minúscula que llaman 'yo' y me he convertido en el mundo inmenso".[41] Tanto el pensamiento budista de la EK como el de Nishida, se mantiene inalterable dentro de este punto. La compasión ahora es la creadora del ser topósico, cuya máxima es "haciéndose cosa pensar, haciéndose cosa oír": "Nuestro sí mismo es —con carácter de sujeto-predicado y de predicado-sujeto— un ser que tiene carácter de topos. Por eso en su base nuestro sí mismo tiene carácter de compasión. La compasión es que aquellos que son totalmente opuestos mutuos se hagan uno con carácter de autoidentidad de lo contradictorio. La voluntad nace como autodeterminación de este ser topósico".[42]

Al descender hasta el núcleo del mal, de la caída, del descarrío o del pecado, se desoculta el ser topósico, esto es, el individuo que,

[39] Recordemos que el primero de los cuatro votos budistas es "liberar a todos los seres sintientes"; el segundo, "arrancar las pasiones ciegas sin fin"; el tercero, "penetrar todas las puertas del Dharma"; y el último, "alcanzar el gran camino del Buda".

[40] *Ibid*., p. 99.

[41] Henri Brunel, *Los más bellos cuentos zen,* p. 21.

[42] K. Nishida, *Topos de la nada,* p. 113.

volviéndose cosa, escucha, actúa y piensa. El ser topósico es aquel que se constituye en un sujeto que es predicado, en una cosa que es sujeto. Es el individuo que negándose a sí mismo, se afirma a sí mismo. Dice Nishida: "Llamamos kensho (iluminación) al hecho de profundizar hasta la base de esta autoidentidad de lo contradictorio".[43] Y este extremo de la autoidentidad de lo contradictorio es "el punto de vista de la autodeterminación del mundo histórico […], enteramente base de la vida diaria".[44] El verdadero sí mismo no es consciente ni abstracto, está enclavado en la realidad histórica, como lo ejemplifica el dicho de Rinzai: "El Dharma, esto es los modos de conducta y las prácticas que llevan a la liberación, no requiere de hábil aplicación sino sólo un desprendido vivir diario; hago mis necesidades corporales, me visto, bebo, como y si me da sueño me acuesto; el tonto se ríe de mí y sólo el sabio comprende".[45] Para Nishida, si en el zen el sí mismo no se desvanece en esta autonegación, es porque se funde con la base de la vida diaria. Sólo al unirse con lo ordinario, se torna real.[46] Sólo volviéndose cosa, es.

Para terminar con Nishida, ejemplifico a este ser topósico y autoexpresivo del mundo, con otro pequeño cuento zen. Dōgen, durante su viaje a China, en el año 1223, pregunta al cocinero (*tenzo*) de un monasterio:

> —¿Por qué vos que sois mayor, que tenéis un rostro tan noble y tan inteligente, una mirada que expresa tanta profundidad, ejercéis la función de cocinero? ¿Por qué no os consagráis al estudio de los sutras, a la práctica del zazen, en lugar de preocuparos del secado de las setas o de mondar legumbres?
>
> El viejo *tenzo* coge entonces una hoja de col, la tiende al joven Dōgen y le dice:

[43] *Idem*.
[44] *Ibid*., p. 114.
[45] *Idem*.
[46] *Cf.* p. 118.

> —Toma esta hoja, hazla girar entre tus dedos, podrás construir en ella una espléndida morada de Buddha y hacer que esta ínfima mota de polvo proclame su ley.[47]

II. Nishitani y el surgimiento de la existencia religiosa

Nishitani está de acuerdo con el hecho de que el individuo ha de mirar hasta la base de la nada de sí mismo, sin embargo, no piensa el mirar en la base de la autocontradicción, la caída y el arrepentimiento, ante el origen de uno mismo como el camino para lanzarse de sí, como lo hizo Nishida. Nishitani repiensa el trasfondo del hecho religioso a partir del nihilismo, que en el Zen se llama la Gran Duda. En efecto, no es el arrepentimiento sino el encuentro con la nihilidad lo que desoculta la existencia religiosa. Por lo cual, a mi juicio, Nishitani en su gran texto la *Religión y la nada* abre la posibilidad de una religiosidad desde la era del nihilismo y la va a pensar, desde el budismo Zen, como una reinserción en la realidad, en la historia, desde el abandono del ser egocéntrico. Por otro lado, Nishitani construye su propuesta desde una lectura profunda del pensamiento de la representación, lo que lo hace muy cercano a Heidegger. La conversión es, finalmente, abandono del campo de la conciencia.

El encuentro con la nihilidad en Nishitani

Al igual que Nishida afirmaba que quien discute sobre religión debe tener conciencia religiosa como un hecho espiritual propio, para Nishitani la única manera de entender la religión es planteando la pregunta desde adentro de la persona, es decir, la pregunta que realmente ayuda a entender la religión: ¿con qué fin existo? De nuevo vemos como ahí donde no hay posibilidad de objetualizar acontece la apertura del horizonte de la religión, ahí donde el individuo se ve cuestionado.

[47] Henri Brunel, *Humor zen*, p. 66.

Nishitani escribe: "la religión altera la postura desde la cual nos pensamos como *telos* y centro de todas las cosas, pues en lugar de eso plantea como punto de partida con qué fin existo".[48]

La búsqueda religiosa plantea la pregunta por la finalidad de la persona y no la pregunta por la finalidad del mundo con respecto al sujeto. Esta cuestión no aparece intelectivamente, eso sería seguir pensando objetualmente, esto es, desde el horizonte del sujeto que se enfrenta a un mundo de objetos. "Éstas preguntas y la búsqueda se hacen patentes cuando se resquebraja nuestro modo de ser, según el cual pensamos y consideramos todo, y se trastoca el modo de vida que nos sitúa en el centro de todo".[49] Sólo cuando todo pierde su necesidad y utilidad, entonces advertimos la religión como algo imprescindible. La búsqueda religiosa inicia cuando comenzamos a cuestionarnos a nosotros mismos. La pérdida de la centralidad del yo acaece una vez que los ideales y todo cuanto daba arraigo a nuestra existencia desaparecen, una vez que todo aquello por lo cual nuestra vida recibía sentido no existe más. Por ejemplo, cuando "el giro de los acontecimientos sustrae a la vida aquello que hacía que mereciera la pena".[50] Cuando aquello que sustentaba nuestra vida desaparece, entonces "la propia existencia se pone de relieve contra el trasfondo de la nihilidad. […] Aquí aparece un vacío que nada en el mundo puede llenar, un amplio abismo se abre en el suelo sobre el que uno se sostiene. Frente a este abismo, ninguna de las cosas que constituían hasta entonces la sustancia de la vida conservan su utilidad".[51]

Sin embargo, ese abismo o nihilidad pre-existía y ahora, se ilumina. Ahora la nihilidad queda al descubierto. El sinsentido es lo que aparece al fondo de este movimiento. "De hecho este abismo se encuentra siempre bajo nuestros pies […]. Nuestra vida permanece en el borde del abismo de la nihilidad, al cual puede regresar en cualquier instante.

[48] K. Nishitani, *op. cit.*, pp. 38-39.
[49] *Ibid*., p. 39.
[50] *Idem.*
[51] *Idem.*

Nuestra existencia es a la vez una no-existencia, oscila desde y hacia la nihilidad, feneciendo sin cesar y sin cesar recobrando su existencia".[52]

En la cotidianidad pasamos por alto eso que está bajo nuestros pies, por eso el retroceso hacia sí mismo, que implica la irrupción de la nihilidad, indica una conversión en la vida misma. Gracias a la nihilidad acontece una conversión. Esta conversión que aparece gracias a la apertura del horizonte de la nihilidad es el tránsito del yo egocéntrico, que se pregunta por la utilidad de las cosas para el hombre, al yo que se pregunta con qué fin existe él mismo. Sólo desde este cambio de dirección podemos hacernos verdaderamente la pregunta: ¿qué es la religión?

De la apertura del horizonte de la nihilidad, al abandono del campo de la conciencia y, simultáneamente, al despertar a la realidad

Para Nishitani la religión es, en sus propias palabras, "como un despertar a la realidad, o aun mejor, como una realización real de la realidad. Con 'realizar la realidad' me refiero a nuestro hacer real la realidad a la vez que la realidad se hace real a sí misma en nuestra conciencia".[53] También en Nishida hemos visto que la religión constituye toda una experiencia ontológica, ir a la base de la nada de uno mismo conduce al despertar de la conciencia religiosa, a insertarse en el mundo y en la realidad. Por lo tanto, desde la perspectiva de la EK, la religión no consiste en ir más allá del mundo, sino en un ingreso al mundo en virtud del derrumbamiento del campo de la conciencia. Nos dice Nishitani: "el campo que yace en la base de nuestras vidas cotidianas es el campo de la conciencia: de una separación esencial entre el yo y las cosas, dentro de la cual de ningún modo puede tener lugar un auténtico hacerse presente de la realidad".[54] No sólo nuestros conceptos nos aíslan, también nuestros deseos nos hacen ver las cosas desde nosotros mismos y nos hace no estar en contacto con las cosas. Por lo cual,

[52] *Ibid.*, p. 40.
[53] *Ibid.*, p. 41.
[54] *Ibid.*, p. 47.

si ver las cosas desde el punto de vista egocéntrico, nos aísla, ver las cosas desde ellas mismas, nos hace estar en nosotros mismos. La experiencia religiosa es el hecho de hacerse presente de la realidad.

Para ejemplificar esto, Nishitani hace referencia a un pasaje de Dostoyevsky de la obra "Memorias de la casa muerta", en ella se señala que el personaje vio el mundo de Dios, la limpia y clara lontananza, la despoblada y libre estepa: "al proyectar su mirada a través del inmenso espacio desierto. Sólo entonces se sintió capaz de olvidar su propia tristeza". Para Nishitani, lo que ocurre es que, las cosas mismas las percibió por primera vez reales y sólo en ese momento se tornan cualitativamente diferentes. Al ver reales esas cosas reales fue capaz de olvidar su propia desdicha y abrir los ojos al mundo de Dios. En efecto, normalmente no conseguimos estar en contacto con la realidad de las cosas. "Nos resulta sumamente excepcional fijar nuestra atención en las cosas tanto como para perdernos en ellas; en otras palabras, convertirnos en las cosas que estamos mirando".[55] Estamos acostumbrados a mirar desde el reducto del yo o a sentarnos como espectadores desde la caverna del yo. El campo de la conciencia es lo que impide ver la realidad de las cosas, acordémonos de aquello de que las cosas han de regirse por nuestros conceptos.

La EK introduce en la reflexión filosófica una perspectiva desde la cual podemos pensar el egocentrismo o el campo de la conciencia, e introducir una rotura en él. Para Nishitani, el campo de la conciencia, además de separar al sujeto del objeto, separa las cosas entre sí, introduce una separación entre el interior y el exterior, por medio de representaciones y conceptos que impiden relacionarnos con las cosas como son, con la realidad como es.

> Considerar las cosas desde el punto de vista del yo es verlas siempre como meros objetos, es decir, examinar las cosas desde fuera de la esfera interna del yo. Esto quiere decir asumir una posición frente a las cosas desde la cual el yo y las cosas permanecen separados uno de otro. Este punto de vista de separación sujeto-objeto, u oposición

[55] *Ibid*., p. 45.

> interior exterior, es lo que llamamos el campo de la conciencia. Y en este campo normalmente relacionamos las cosas por medio de conceptos y representaciones. Por tanto, las cosas, no pueden manifestarnos verdaderamente su realidad real. En el campo de la conciencia no es posible estar en contacto con las cosas tal como son, esto es, reconocerlas en su propio modo de ser y en su propio terruño. En el campo de la conciencia, el yo siempre ocupa la escena central.[56]

Cuando nos afirmamos desde la conciencia se introduce inmediatamente un dualismo; por ello, Descartes, según Nishitani, introduce el dualismo entre la *res cogitas* y la *res extensa*, es decir, introduce una autocontradicción en la realidad. Por un lado, el ego, más allá de toda duda, ocupa la posición central; por otro lado, el resto de lo existente. "*Cogito ergo sum* expresa el modo de ser de ese ego como afirmación egocéntrica de su propia realidad".[57] Por lo tanto:

> Mientras el campo de separación entre interior y exterior no sea derrumbado y mientras no tenga lugar una conversión de este punto de vista, la ausencia de unidad y la contradicción […] no puede salvarse y prevalecerá entre las cosas que tomamos por reales […] El campo que yace en la base de nuestras vidas cotidianas es el campo de la conciencia: de una separación esencial entre el yo y las cosas, dentro de la cual de ningún modo puede tener lugar un auténtico hacerse presente de la realidad.[58]

En el budismo zen, el hecho de la religión es lo que introduce la rotura en el yo o en el campo de la conciencia —fundamento de la existencia irreligiosa—, porque el campo de la conciencia es lo que impide estar en contacto con la realidad, que es propiamente la experiencia religiosa budista. Desde la autonomía subjetiva del ego, se está incapacitado para que emerja el hecho religioso en tanto que estar en contacto con las cosas en sí mismas, con la realidad como tal y con el mundo

[56] *Ibid.*, p. 46.
[57] *Ibid.*, p. 47.
[58] *Idem*.

de nuestra experiencia. En el estado de autoapego aparece la pérdida de identidad, la soledad y la búsqueda de la salvación. La existencia egoísta es opuesta a la existencia religiosa. Como vemos, la reflexión sobre el egoísmo, egocentrismo, o egoidad, en el budismo va a la esencia: el egoísmo nos separa de la realidad, de la inmediatez de la vida y no únicamente del prójimo, pues el mundo construido desde los parámetros del ego, como dijera Heidegger en *Superación de la metafísica*, vuelve al mundo inmundo. Por eso, para Nishitani, la "propia autoevidencia del ego se convierte en una especie de decepción".[59] El autoapego es decepcionante porque nunca podrá dar lo que promete, el único y verdadero resultado del autoapego es el dolor. Así, la perspectiva del pensamiento budista con respecto al campo de la conciencia es radical: "Mientras no vayamos más allá del campo de una separación fundamental de sujeto y objeto surgirá un conflicto entre el considerar el objeto desde el punto de vista del sujeto y el sujeto desde el punto de vista del objeto. En cualquier caso […] no conseguiremos estar en contacto con la realidad del yo ni de las cosas, real y verdaderamente".[60]

Nishida lo dice del siguiente modo: "Todo punto de vista subjetivista que parte de un sí mismo consciente y abstracto está nublando de los ojos".[61]

Más allá del autoapego

> El zen impulsa a la conciencia o intelecto humano a alejarse del eje de su propio campo y luego dar un salto efectuando un giro.
>
> Masao Abe[62]

Para el budismo zen, como para todo el budismo, más allá del campo de la conciencia, más allá del autoapego, tras la disolución de lo mío/

[59] *Ibid*., p. 52.
[60] *Ibid*., 74.
[61] N. Kitarō, "Lógica del topos y cosmovisión religiosa", en *op. cit.*, p. 114.
[62] Masao Abe, *Zen and Western thought*, pp. 72-73.

tuyo, hombre/mujer, sujeto/objeto, forma/no forma, etcétera, hay un campo más básico o elemental de la autoconciencia, al cual se accede gracias a la práctica del zazen, del silencio, de la conciencia de la ilusoriedad de sentimientos, pensamientos y obsesiones. Ése, para Nishitani, es el campo de la nihilidad. La nihilidad es la base, más ancha, infundada, infinita, abierta, seno en el cual descansar nuestra vida y nuestra existencia. El verdadero apoyo es el no apoyo: es la vacuidad. Despertamos a la verdadera realidad de las cosas, "despertamos a su realidad cuando las vemos como la extensión más allá del dominio subjetivo, yaciendo ocultas en el fondo de todo lo existente, en el fondo del mundo mismo".[63] Según Nishitani, cuando Nietzsche hablaba del superhombre estaba apuntando más allá del hombre y de sus subjetivaciones, cuando hablaba de la muerte de Dios también apuntaba a la base más amplia de nuestra vida, hacia ese ningún objetivo (objetual) sobre el cual descansar nuestra vida, en la vacuidad. Más allá de la nihilidad o ningún objetual, está *sunyāta* (vacuidad), abismo infundado o campo elemental y básico, que para Nishitani y el budismo en general es el verdadero yo, al cual la práctica busca despertar. Este despertar implica, dice Nishitani:

> Que uno realiza su presencia en su propia existencia a partir de la nihilidad en el fundamento de su existencia, desde la última frontera de su propia existencia. La realización de la nihilidad, según esto, no es otra cosa que la realización del sí mismo. No se trata de observar la nihilidad objetivamente… más bien es como si uno mismo llegara a ser esa nihilidad y, al hacerlo, la advirtiera desde los límites de su propia existencia.[64]

Por lo tanto, para Nishitani, el pensamiento budista ofrece un cuestionamiento fundamental a la modernidad egocentrista y antropocéntrica; esto significa un cuestionamiento al pensamiento de la representación o al campo de la conciencia tremendamente objetual. El nihilismo procede de esa concepción objetual, producida desde la creencia en la re-

[63] K. Nishitani, *op. cit.*, p. 53.
[64] *Idem.*

presentación, pues piensa objetualmente el fundamento, es decir, un algo que ha desaparecido como fundamento y soporte de la existencia; esto es, el nihilismo se encuentra dentro del campo de la representación y, por lo tanto, dentro del campo de la conciencia. Por lo cual, el despertar a sí mismo es la explosión del campo de la conciencia y de la autoconciencia al alcanzar una subjetividad que no puede objetivarse. Al derrumbarse el campo de la conciencia y el campo de los seres, el yo se sitúa ahora en la base de la nihilidad o *sunyāta*.

Apertura. Negación=Afirmación

La base de la nihilidad o *sunyāta* (tema central de la *Religión y la nada*) es el verdadero sí mismo, porque es lo que rompe las focalizaciones, determinaciones y obsesiones del yo, da lugar a la apertura existencial convirtiéndose en el fundamento de todas las cosas, "la nihilidad aparece en la base de todo lo existente, el campo de la conciencia con su exterior y su interior es superada subjetivamente y la nihilidad se revela en la base de lo interior y lo exterior".[65] La nihilidad, por lo tanto, no significa que todo sea anulado, sino que es la realización más elemental de la subjetividad. En la historia del zen Rinzai se ha llamado a esta subjetividad elemental que está a la base de todo lo existente, "hombre sin rango", el cual no puede ser ni objetividad ni subjetividad, ni interior ni exterior, ni ser reducido a ninguna determinación óntica. Dice Masao Abe: "puedes tratar de atraparlo, pero se rehúsa a ser atrapado".[66]

Para que la nihilidad pueda aparecer, pues no acontece por arte de magia, sólo puede ser tras la experiencia de la crisis, esto es, al transformar la existencia, la de las cosas y la propia, en un signo de interrogación, al acontecer la gran duda del yo, cuando "el campo de la conciencia ha sido borrado";[67] cuando acontece el verdadero olvido de sí, sólo enton-

[65] *Ibid*., p. 54.
[66] Masao Abe, *op. cit.*, p. 73.
[67] N. Keiji, *op. cit.*, p. 56.

ces la realidad aparece realmente vívida. Ahí, de manera inmediata, para decirlo en términos budistas, aparece *tal y como es* (tathatá, en el inglés suchness). Dentro de la práctica del budismo, no hay experiencia más emocionante y vibrante que ese momento en que la realidad instantáneamente se realiza en la conciencia, en que se logra ser verdaderamente lo escuchado, lo visto, con naturalidad y sin mediar distancias.[68] Recordemos lo dicho por Nishida: Volviéndose cosa hacer, volviéndose cosa escuchar.

Por lo tanto, éste es el momento de la conversión, se ha dejado de ser algo envuelto en el yo diminuto, limitado, se ha dejado de ser algo preciso, la vaina del yo se ha caído; ahora, desde el locus de la nada, acontece la gran duda sobre el yo: si soy lo escuchado quién escuchaba, si todo lo que soy es el sonido de la campana, no hay oído ni campana; las fronteras entre "las cosas" y nosotros se borran. Dice Nishitani: "en ese momento, el yo es al mismo tiempo la nada del yo, y esta nada es el locus de la nada, donde tiene lugar la transformación más allá de la gran duda. La gran duda, como el campo de conversión no puede emerger sino como un locus de la nada; por eso es grande".[69]

La gran duda sobre el yo acontece como gran muerte=gran resurrección, porque sólo ahí las cosas son lo que son, porque sólo ahí acontece el desocultamiento de las cosas en su *tathatá*, es decir, tal y como son o como le gustaría decir a Nishitani: en su propio terruño. "Un desprendimiento del modo de ser en el cual el yo es visto como agente. Esta iluminación se presenta a sí misma como real, desde el único fundamento del yo y de todas las cosas. Es su verdadera realidad porque

[68] Masao Abe comenta que, para Suzuki, "el cristianismo sostiene un dualismo. Cuando se dice que Dios dijo 'hágase la luz', está implícito un testigo de la creación de Dios que narra lo acontecido, que puede hablar de Dios antes de la creación. Al zen le interesa justo ese momento anterior al dualismo, al creador y el testigo. Ese antes es un vidente originario y es a lo que se refiere Lin-chi con el hombre sin rango, es también a lo que el zen se refiere con la vacuidad. […] Se le llama 'mente', 'ver', 'conocer', 'actividad', porque, a pesar de que no puede ser objetivado, no es puro vacío sino la subjetividad absoluta que está en la raíz-fuente de la objetivación humana. Lin-chi llama al observador último 'persona' o 'el hombre verdadero sin rango' para expresar su concretud viviente" (M. Abe, *op. cit.*, p. 74).

[69] *Ibid.*, p. 57.

en ella todo se presenta tal como es, en su *tathatá*".[70] Suzuki llama inconsciente cósmico o subjetividad absoluta a este sí mismo absoluto.

La compasión, contenido fundamental de la religión

Sólo cuando el campo de la conciencia y de la autoconciencia han sido superados y el marco constitutivo del ego se ha derrumbado, surge la fe religiosa. Antes de ello, el lugar del pecado está dentro del yo. Cuando el yo ha sido derrumbado, la fe se desoculta como voluntad de salvar a todos los seres sintientes. La muerte del yo se realiza como el deseo de salvación de todos los seres sintientes. Así, a partir de la Gran sabiduría emerge la Gran compasión.[71] Una vez derrumbado el yo como ámbito del mal y del pecado, la conversión se manifiesta en el voto de salvar a todos los seres sintientes. Por lo cual, sin el voto de salvarlo todo y no abandonar a nadie, la conversión no sería verdadera. La conversión acontece como actualización de la gran compasión o el testimonio de la fe como la gran compasión. Sólo en la gran compasión, el yo llega a ser él mismo verdaderamente. En el zen, hablar de Prajna (sabiduría) es hablar de karuna (compasión). La gran compasión tiene su raíz en la gran sabiduría y ésta tiene su raíz en la gran compasión. Un discípulo pregunta a Joshu si Buda estaba libre de todas las pasiones; a lo cual contesta que Buda es el más hereje porque estaba lleno de la pasión por salvar a todos los seres sintientes.[72] La consecuencia de esta gran compasión para el pensamiento budista, tal y como lo expresa Nishitani, es que: "Dios debe ser hallado en todas las cosas del mundo como una realidad omnipresente de manera que sea tan absolutamente inmanente como tan absolutamente trascendente. Este encuentro debe ser impersonalmente personal o personalmente impersonal y, en él la

[70] *Ibid*., p. 59.

[71] "El que es en el mundo (el mundo cercado por la apertura infinita) se presenta bajo la forma de los seres sintientes. En ese momento uno se siente llamado a prometer a todos los budas que trabajaré por causa de todos los seres sintientes". Shiziteru Ueda, *op. cit.,* p. 42.

[72] M. Abe, *op. cit.*, p. 79.

realidad de Dios debe ser realizada como impersonalmente personal o personalmente impersonal".[73]

La religiosidad sólo se muestra desde la experiencia de omnipotencia y omnipresencia divina, de manera tal que Dios:

> Pueda encontrarse en cualquier momento, al escuchar la radio, leer el periódico o al charlar con un amigo […]. Sin este sentimiento de urgencia, por mucho que hablemos de la omnipotencia divina y del mismo Dios, estos permanecen como meros conceptos. La omnipotencia de Dios debe ser aceptada como algo del todo cerca e inmanente, es decir, presente […] en las nimiedades de la vida cotidiana, causándonos temor y temblor.[74]

En cambio, la omnipresencia de un dios absolutamente trascendente, tal y como la pensó el cristianismo, se convierte en una presión para el yo, no puede huir de Dios, quien se transforma en un muro de hierro. Y, consecuentemente, el problema del nihilismo es que el ateísmo ha sido subjetivizado y se ha transformado en la omnipotencia o absoluta trascendencia del sujeto. Para Nishitani, la oportunidad de transformación del cristianismo consiste en traspasar esa barrera del Dios absolutamente trascendente y convertirla en un nuevo desarrollo del cristianismo. Es en este punto donde puede acontecer una transformación, el cristiano debe ser capaz de recoger un guijarro y una brizna de hierba y ver el mismo fuego arrollador de Dios. Dios se ha vaciado en todas las cosas.

Balance final

Los filósofos de la EK invitan a pensar en una religiosidad que busca salir de la vía donde se resuelve en una búsqueda del más allá y en el deseo del absoluto. Esta búsqueda pensada concibe a Dios en términos objetuales y sustanciales; el mismo nihilismo constituye una consecuencia de la objetualización de Dios, la negación del Dios trascenden-

[73] K. Nishitani, *op. cit.,* p. 80.
[74] *Ibid,* p. 82.

te. Para la EK, Dios no es objetual ni sustancial porque es kenótico, vacío, porque autonegándose a sí mismo está en todos lados, enclavado en la vida diaria, en el mundo histórico, en correspondencia recíproca con un individuo que, volviéndose cosa, es. Dios pues, no se salva del vaciamiento, ni de la autonegación. Podemos pensar que la muerte de Dios acontece cuando éste se volvió objeto, ente, sustancia, escindido de la vida diaria, ubicado en un más allá.

No podemos olvidar la profunda afinidad que despertó Eckhart en los filósofos de la EK, al punto que Eckhart se convirtió en el puente intelectual más importante entre la EK y el pensamiento occidental. En el sermón intitulado *Los pobres de espíritu*, Eckhart afirma: "cuando estaba en mi primera causa no tenía ningún Dios y yo era causa de mí mismo, allí nada quise ni nada deseé, ya que era un ser vacío […] entonces Dios no era Dios en sí mismo, sino que era Dios en las criaturas. Por eso rogamos a Dios que nos vacíe de Dios y que alcancemos la verdad y la disfrutemos eternamente, allí donde los ángeles supremos y las moscas y las almas son iguales".[75]

En consonancia con el pensamiento budista, Rinzai, maestro budista del siglo VIII, decía: "cuando encuentres a Buda mata a Buda".[76] Eso es precisamente transformarse en un pobre de espíritu, o en un hombre sin rango como el mismo Rinzai (también conocido como Linchi) decía. Matar a Buda y rogar a Dios que me vacíe de Dios, éste es el verdadero significado de la muerte de Dios, que puede advenir en un nihilismo religioso donde "la entrada de Dios es su salida".[77] Sólo hay religión en la ausencia de religión, sólo ahí se es como cuando Dios no era, y Dios era en las criaturas. "Antes de la religión no había religión, sólo unidad y armonía".[78]

[75] Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, p. 77.

[76] "Seguidores de la vía [...] ya sea que miréis dentro o miréis fuera, cualquier cosa que encontréis, ¡matadla! Si encontráis a buda, matad a buda". Lin-chi, *Las enseñanzas Zen del Maestro Lin-chi*, p. 87.

[77] Amador Vega, *El bambú y el olivo,* p. 25.

[78] *Ibid*., p. 39.

Bibliografía

ABE, Masao, *Zen and Western thought*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.

BRUNEL, Henri, *Humor zen*. Barcelona, José J. de Olañeta, 2004.

BRUNEL, Henri, *Los más bellos cuentos zen,* Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 2003.

DÔGEN, *Cuerpo y espíritu*. Barcelona / Buenos Aires / México, Paidós, 2002.

ECKHART, (maestro), *El fruto de la nada*. Madrid, Ediciones Siruela, 2003.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991.

HEISIG, James W., *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona, Herder, 2002.

KEIJI, Nishitani, *La religión y la nada*. Madrid. Siruela, 2003.

LIN-CHI, *Las enseñanzas Zen del Maestro Lin-chi*. Barcelona, Liebre de Marzo, 1999.

NISHIDA, Kitarō, *Indagación del bien*. Barcelona, Gedisa, 1995.

NISHIDA, Kitarō, "Lógica del topos y cosmovisión religiosa", en *Ensayos filosóficos japoneses*. Trad. de Agustín Jacinto Zavala. México, CNCA, 1997.

SUZUKI, D. T., *El Buda de la luz infinita*. Barcelona, Paidós, 2001.

TANABE, Hajime, *Philosophy as metanoetics*. Berkeley / Los Ángeles / Londres, University of California Press, 1986.

UEDA, Shizuteru, *Zen y filosofía*. Barcelona, Herder, 2005.

VEGA, Amador, *El bambú y el olivo*. Barcelona, Herder, 2006.

La concepción del lenguaje en el Daoísmo

PAULINA RIVERO WEBER
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

La capacidad expresiva del lenguaje filosófico ha sido puesta en duda desde la antigua Grecia hasta nuestros días. Poco antes de morir, Sócrates dudó de que la filosofía fuera la forma excelsa del lenguaje y consideró que quizá la poesía sí pudiera serlo. Algunos filósofos han considerado que el lenguaje filosófico no atina a expresar lo que se pretende, y que existen otras formas de expresión más excelsas. En ese tenor, para Nietzsche el lenguaje más excelso fue la música, en la misma medida que Heidegger, en la última etapa de su filosofía, consideró la poesía como el tipo de lenguaje que era capaz de expresar aquello que la filosofía no podía.

En este escrito explicaré la concepción del lenguaje en un mundo muy lejano —y aparentemente muy ajeno— al pensamiento occidental: el *Daodejing*, concretamente en el primer capítulo del libro del Dao, el cual me parece crucial. Todo el *Daodejing* está contenido en ese primer capítulo de manera similar a como toda la ética de Spinoza está contenida en la primera página de su *Ética*. Cabe resaltar que para estudiar el tema del lenguaje en el Daoísmo suele tomarse en cuenta más a Zhuangzi que al *Daodejing:* por ello me parece interesante elaborar este trabajo sobre el lenguaje en el *Daodejing*, que a mi modo de ver debiera ser una labor previa a cualquier estudio sobre el lenguaje en Zhuangzi.

Digamos primeramente que para el mundo chino, el lenguaje es una habilidad del ser humano entre muchas otras, pero no describe el universo. Insisto: no me refiero acá al Daoísmo sino al chino en general, y por supuesto se trata de una generalización que, como todas, no debe presumirse como absoluta, pero ya que hoy China se ha occidentalizado, quizá debamos hablar del mundo de la China clásica para abarcar con esa expresión de modo muy general al mundo chino antes de su

occidentalización. Algunos exégetas del chino y eminentes sinólogos, como es el caso de Liljana Arsovska, consideran que el término chino *zhé*, "filosofía", 哲, expresa en los rasgos que lo conforman "aquello que se intuye con el vientre y se echa a perder con la boca". De modo que la filosofía es algo que tiene que ver con la percepción, más que con la racionalización y la argumentación de las cosas. Por lo anterior, debemos notar que la ambigüedad del Daoísmo es parte de la ambigüedad china, la cual se deja ver en su homofonía. Para el antiguo chino no importaba la certeza ni la verificabilidad, no importaba tampoco la finalidad de la certeza; en ese sentido China es la antípoda del pensamiento clásico de Occidente, el cual se ha obsesionado con la forma de garantizar la certeza y la verificabilidad del conocimiento. Por ello a partir de Nietzsche y Heidegger, el Daoísmo resulta más cercano, ya que ambos pensadores cuestionaron precisamente la necesidad de la certeza y acercaron la filosofía a la ambigüedad, la cual dejó de ser vista como una "falla", para ser vista como el modo de ser de la filosofía.

Antes de entrar al texto aclaremos que para Laozi el lenguaje no alcanza a expresar lo que se pretende expresar. Todo cuanto puede nombrarse no brinda el conocimiento de lo que la cosa es. De hecho, no en vano el *Daodejing*, en particular el libro del Dao, comienza con esta idea. Vamos a referirnos a este escrito que, como he señalado, por lo general se ha conocido como el primer capítulo del *Daodejing*, mismo que en la versión de Mawangdui ocupa el lugar 45 del texto. Más allá que entrar en debate en torno a la auténtica versión del *Daodejing* me interesa tomar las ideas expresadas en este capítulo porque independientemente del lugar que se le asigne en la composición de la obra, las ideas ahí expuestas resultan fundamentales para la comprensión del Daoísmo de Lao Zi.[1]

[1] A continuación aparece el primer capítulo del libro del Dao. El *Daodejing* se compone de dos libros: el libro del Dao y el libro del De, que suelen traducirse como el libro del camino (Dao) y la virtud (De): la versión de Mawangdui presenta primeramente los libros del De, pero la de Wang Bi presenta primero los libros del Dao, que es la versión más usual y a mi modo de ver más adecuada, precisamente porque parte de este primer capítulo sin el cual el Daoísmo resulta incomprensible. El orden en que los presento es el siguiente: Chino moderno 1); Pinyin 2); Traducción literal 3); Iñaki Preciado 4); Carmelo Elorduy 5); Anne-Eelene Suárez Girard, y finalmente, 6) mi propuesta.

I 道可道非常道

1.	dào	kě	dào	fēi chang	dào	
2.	Dao	poder	dao	no permanente	dao	posibilidad

3. (I) El tao que puede expresarse no es el Tao permanente.
4. (C) El Tao que puede ser expresado no es el Tao perpetuo.
5. (AE) El curso que puede discurrir no es el curso permanente.
6. El Tao que puede expresarse no es el Tao permanente.

II 名可名非常名

1.	míng	kě	míng	fēi	chang	míng
2.	nombre	poder	nombre	no	permanente	nombre

3. (I) El nombre que puede nombrarse no es el nombre permanente.
4. (C) El nombre que puede ser nombrado no es el nombre perpetuo.
5. (AE) El nombre que se puede nombrar no es el nombre permanente.
6. El nombre que puede nombrarse no es el nombre permanente.

III 无名天地始

1.	wú	míng	tian	di	shǐ
2.	sin	nombre	cielo	tierra	comienzo

3. Lo que no tiene nombre (wú míng) es principio de todos los seres.
4. Sin nombre es el principio del cielo y de la tierra.
5. Sin nombre es el origen del cielo y de la tierra.
6. El principio de todas las cosas no tiene nombre.
7. En el comienzo del cielo y la tierra no hay nombres.

IV 有名万物母

1.	yǒu	míng	wàn	wù	mǔ
2.	con	nombre	10,000	cosas	madre

3. Lo que tiene nombre (*yǒu míng*) es madre de los seres todos.
4. Con nombre es la madre de los diez mil seres.
5. Con nombre es la madre de todos los seres.
6. Todas las cosas particulares tiene como madre el nombre.

V 故恒无欲以观其妙

1.	gù	héng	wú	yù	yǐ	guān	qí	miao
2.	por eso	permanente	sin	deseo	a/por	ver	su	maravilla

3. Por eso la permanente ausencia de deseos permite contemplar su esencia escondida.
4. El que habitualmente carece de concupiscencia ve su maravilla.
5. Por eso en la nada permanente se vislumbrará su misterio.
6. Por eso permanecer sin deseos permite contemplar sus maravillas.

VI 恒有欲以观其所徼

1.	héng yǒu	yù	yǐ	guān	qí	suǒ	jiào	
2.	Permanente	con	deseo	a/por	ver	su	limitada	apariencia.

3. La permanente presencia del deseo sólo deja ver su limitada apariencia.
4. El habitualmente codicioso no ve más que sus últimos reflejos.
5. En el ser permanente se vislumbrará su límite.
6. Permanecer con deseo permite ver sus límites aparentes de-limita, ergo de-fine: palabras.

VII 两者同出, 异名同 (谓)。

1. liǎng zhě tóng chū yì míng tóng wèi
2. ambos el que común nacer, diferente nombre común significado dos compartir sentido.

3. Tienen entrambos el mismo origen, diferentes nombres de una misma realidad.
4. Éstos dos brotan juntos, pero traen nombres distintos.
5. Ambos brotan de lo mismo aunque tienen diferente nombre.
6. Ambos tienen un común nacimiento: diferentes nombres para un significado común.

VIII 玄之又玄, 众眇之门。

1. xuán zhī yòu xuán zhòng miǎo zhī mén
2. misterio part volver misterio muchos maravillas part puerta

3. Misterio de los misterios, llave de toda mudanza.
4. Ambos igualmente son misterio sobre misterio y puerta de todas las maravillas.
5. Juntos significan oscuridad. Oscuridad y oscuridad, puerta de todos los misterios.
6. Misterio de misterios, puerta de muchas maravillas.

*

道可道非常道
名可名非常名

Comencemos por las dos primeras líneas del *Dao de Jing*. Ambas suelen traducirse como “El camino que puede expresarse no es el camino permanente” y “el nombre que puede nombrarse no es el nombre

permanente", respectivamente. Y con esto encontramos, de entrada, el problema que debe enfrentar cualquier acercamiento al Daoísmo: ¿qué significa Dao? Lo primero que se dice sobre él es que no puede decirse nada certero, pues es algo innombrable. El texto parte entonces del mismo lugar de donde parten los textos fundamentales en la historia de la humanidad, del reconocimiento acerca de los límites del lenguaje para expresar las cuestiones que en verdad importan. El lenguaje es pragmático: sirve para movernos en el mundo y para avanzar en la ciencia, la tecnología o la filosofía mientras esta última no pretenda hablar de las cuestiones fundamentales de la existencia. Una vez que la filosofía pasa esa barrera, enfrenta la descomposición del lenguaje; éste deja de moverse en conceptos rígidos, sólidos, el lenguaje se vuelve gelatinoso, resbaladizo, en una palabra: ambiguo.

La ambigüedad es algo a lo que hemos de acostumbrarnos si queremos pensar y, hasta expresar, nuestro punto de vista sobre las cuestiones verdaderamente importantes del existir humano. Esta ambigüedad atañe de particular manera al concepto Dao: método o camino. Aquí encontramos una singular similitud con lo que aconteció en el devenir de la lengua griega. La palabra *odós* se comprendía como "camino". Pero todo camino llevaba hacia un fin, esto es: al andar un camino lo hacemos porque queremos llegar a algún lugar, sea metafórica o realmente, a ese lugar al que se llega, el griego lo llamó *meta*: el fin, el lugar al que por fin se llega. En su evolución, esta idea se plasmó uniendo las palabras *odos* y *meta* en una sola, meta-odos se transforma así en "método", esto es: método no es más que el camino que nos conduce a una meta. La relación entre las ideas de método y camino es vigente en ambas culturas, la china y la griega, que es la madre de Europa y, por consiguiente, de América.

Dao podría entenderse entonces como camino y método, sólo que en este texto el Dao está referido a la totalidad, no a un camino o método concreto, sino a "el" camino. Por eso no puede nombrarse ni expresarse de manera clara y distinta, por eso conserva la ambigüedad de no poder ser expresado y tener que hacer el esfuerzo de expresarlo de alguna manera. "No pudiendo expresarlo", dice el capítulo XX, hemos de intentar comprenderlo por la vía metafórica, sin intentar definirlo.

Esta actitud requiere mucha humildad, cosa poco usual en la filosofía europea, la cual hemos recibido como herencia a través de la conquista en toda América. A la filosofía europea le cuesta mucho trabajo aceptar que cuando Grecia estaba en su edad de oro, en China se pensaba en conceptos de una manera diferente. *Holon* sería el concepto griego para totalidad, pero ninguna escuela permeó la historia de Grecia y de Europa con una filosofía en torno a ese concepto, como sucedió en China con el concepto Dao. "Ser", sería el concepto en torno al cual Occidente tejió su destino filosófico, pero, como veremos, el concepto "ser" es una mera fantasía, una ilusión que endurece el pensamiento, lo confunde y lo limita considerablemente. El pueblo chino, con una sabiduría nata, elude esta confusión al no forjar un concepto de "ser"; si algo tiene claro el pensamiento chino es que nada es, pues todo deviene, todo está en constante cambio. Ésa es una de las enseñanzas fundamentales del primer capítulo del *Daodejing*.

Desde sus dos primeros renglones, el Lao Zi establece que el camino o el método que puede ser enunciado como tal no es el permanente: el dao permanente no tiene nombre ni etiquetas porque se mantiene en incesante cambio, y ¿cómo nombrar?, ¿cómo definir aquello que no deja de cambiar? La definición de un fenómeno nos ofrece una representación, una fotografía mental del mismo, pero esa fotografía, la representación, está fija, no cambia; por esta razón el Dao no puede ser definido, nombrado ni expresado, por eso, más adelante, este capítulo indica que de-finir es de-limitar: poner límites a algo; las dos siguientes líneas dicen:

无名天地始
有名万物母

Como hemos visto esto quiere decir que en el principio del cielo y de la tierra no había nombres, mientras que las diez mil cosas, esto es, todas las cosas particulares, tienen como madre el nombre. Lo que trae al mundo la individualidad de las cosas es el hecho de nombrarlas. Vuelvo a decirlo con diferentes palabras para hacerlo más comprensible: al inicio, nada tenía un nombre, en su origen, todo cuanto podemos nombrar

no tenía un nombre, pero luego, cuando el ser humano definió y delimitó aquello a lo que se quería referir, le dio un nombre a cada cosa: nombrar, en ese sentido, es algo derivado.

Podemos definir todo aquello que tiene límites, pero lo que no los tiene es por constitución ontológica, indefinible: 无名, *wú míng,* sin nombre. Todo aquello a lo que en la vida ordinaria damos múltiples nombres, 有名, *yǒu míng*, es aquello que los griegos llamaron *ta prágmata*, las cosas pragmáticas de nuestra vida, a las que el Lao Zi nombra como "los diez mil seres" 万物.

Es una maravilla poder nombrar a los diez mil seres: el *Daodejing* no debe interpretarse como un rechazo radical a la posibilidad humana de avanzar en el conocimiento. De hecho, gracias a la posibilidad de expresarnos con nombres y definiciones (*yǒu míng*) es que podemos estar aquí exponiendo nuestras ideas; también gracias a esa forma de conocer y expresar el mundo a través de definiciones y conceptos, tenemos una ciencia, una tecnología y literatura de los más diversos géneros, pero ese camino en el que se nombra a los diez mil seres, es limitado; no brinda acceso a otras experiencias de la existencia que son sumamente importantes cuando se habla de la vida, quizá por ello debamos reconocer que lo más maravilloso del pensamiento que nombra las cosas (*yǒu míng*) radica en que desde él mismo es factible apuntar hacia más allá de él, y con esto llegamos a las siguientes dos frases, que han sido muy mal entendidas y que si hacemos un esfuerzo por pensar fuera de los conceptos judeocristianos, ajenos al pensamiento chino, pueden develar algo de suma importancia:

故恒无欲以观其妙;
恒有欲以观其所徼

Encontramos aquí una idea fundamental que es una aportación del Daoismo al mundo: permanecer sin deseos permite contemplar algo maravilloso, mientras que la permanente presencia del deseo sólo deja ver su limitada apariencia. Esta idea de vivir sin deseos, 无欲 *wú yù,* como lo decía, es de las ideas peor interpretadas del Daoísmo en el mundo europeo y americano. Para el occidental la negación del deseo

conlleva tintes moralistas que son desconocidos para el chino. La así llamada “tradición fedónica” de Platón, tanto como el cristianismo, satanizaron el deseo como algo malo, que aleja al individuo de la santidad o del conocimiento. Nosotros debemos interpretar la expresión *wú yù* en el contexto de la totalidad de la obra y de la cultura china, ajena a Platón y al cristianismo.

En gran parte de las traducciones se da un tinte moralista al hecho de no tener deseos: al escuchar “sin deseos”, el cristianismo anclado en la médula de Europa y América, hizo creer a los intérpretes que el deseo era visto por el Daoísmo como algo negativo, nada más lejano a lo que nuestro texto dice. Para Lao Zi el ser humano puede acceder a la ciencia y la tecnología gracias a que tiene cierta intencionalidad hacia el mundo, esto es: cierto deseo para con el mundo: 有欲 (con deseos). Con deseo, y con la intencionalidad propia del mismo, el individuo se relaciona de cierta manera con el mundo. El ser humano desea algo para sí y por eso lo nombra, lo define y gracias a ello es capaz de representarlo mentalmente como deseable o no deseable. De ahí que haya sido capaz de crear representaciones de lo que desea o de lo que teme, para tenerlas disponibles en su catálogo mental como “lo deseable” o “lo no deseable”: ésa ha sido la clave para su sobrevivencia. Sobra decir que esta forma de conocer el mundo es muy útil en la vida entre los *ta prágmata*, esto es, en la vida práctica. Nos ha llevado a crear múltiples ciencias, avanzadas tecnologías y concepciones muy interesantes sobre el mundo. El problema es que esta vía de conocimiento brinda al ser humano acceso únicamente a una parte de su realidad: al ámbito de *ta prágmata*, al ámbito de las diez mil cosas, pero ese ámbito, a pesar de su importancia, no es el único ni el más importante.

Para Lao Zi existen al menos dos formas de conocer el mundo, las cuales nos hablan de dos ámbitos diferentes del ser humano. Ubicándonos en la primera de ellas, 有欲 (*yǒu yù*: con deseos) nos dirigimos a los entes de manera intencional y pragmática. El otro modo de conocer el mundo, al que podríamos llamar, por lo mismo, otro modo de conciencia, 无欲 (*wú yù*), no involucra deseo o intención alguna y cuando no hay intencionalidad alguna es factible acceder a un tipo de

conocimiento que no de-limita, que no de-fine las cosas, sino simplemente las contempla tal y como aparecen ante la vista.

El hecho de que ambas formas de conocimiento sean necesarias resulta evidente si pensamos que en la vida diaria, así como en el ámbito de la ciencia y la tecnología, se requiere de un conocimiento que nos permita "funcionar" con *ta prágmata*: un conocimiento práctico y pragmático que nos permite definir y diferenciar un ente de otro. Ése es el conocimiento que se tiene con la intencionalidad del deseo, llamado en chino *yǒu yù*, pero cuando se trata de dirigir la mirada hacia el sentido de la propia existencia, de poco sirven los nombres o los análisis que todo lo etiquetan. Cuando se trata de dirigir la mirada hacia el sentido de la propia existencia, es bastante más benéfico un tipo de conocimiento que resulta difícil de nombrar: para Lao Zi es un conocimiento *wú yù*: sin intencionalidad, sin deseo; éste no nombra, no establece los límites de sus objetos ni los analiza con una finalidad pragmática en la vida, sino simplemente los contempla. Roger Ames ha traducido "*wú yù*" como "objectless desire", lo cual me parece sumamente adecuado.[2] Yo he propuesto traducirlo como "sin la intencionalidad del deseo"; sin embargo, algo no termina de satisfacerme en ambas traducciones.

Es evidente que *yù* es el ideograma correspondiente al concepto "deseo", pero como he intentado exponer, para la mentalidad occidental el concepto "deseo" está permeado de múltiples resonancias judeocristianas y platónicas que son ajenas a esta tradición china. Para el daoísta es preciso mantenerse alejado de los deseos no porque éstos resulten "malos", sino porque imponen límites al objeto que se quiere conocer. El deseo mismo impone delimitar la mirada humana, cuando lo que se pretende es abrir la mirada sin la restricción del deseo, que es el camino para acceder al tipo de conocimiento que permite un acercamiento al Dao.

¿Cuál sería la implicación ética de estas dos formas de conciencia? Y más concretamente: ¿De qué nos habla la forma de la existencia *wú yù* del Daoísmo? ¿Podría existir —y en qué consistiría— una vida no

[2] *Cf.* Laozi, *Dao De Jing, "Making this Life Significant"*.

intencional? Las funciones propias del tipo de conocimiento *wú yù* nos remiten más a la *aisthesis* que a la razón: hablamos de la percepción a través del cuerpo; en ese sentido, todo parece depender de lo que entendamos por *aisthesis*. La tradición nietzscheana y heideggeriana implican una muy fuerte valoración de la *aisthesis*, para ambos filósofos ésta no es "mero" conocimiento sensible, sino que el conocimiento sensible sería la forma más pura e inmediata de conocer el mundo, pero para ello se requiere educar esta facultad. No nos referimos entonces a las cosas tal y como aparecen a la vista de cualquiera, sino ante la de aquel que ha educado su sensibilidad.

En ese sentido, la distinción entre *yǒu yù* y *wú yù* no remite tanto a la distinción entre el conocimiento sensible platónico y el conocimiento racional, sino a la distinción entre el conocimiento racional y otra forma de conciencia que no es racional, pero tampoco es *meramente* sensible, sino que es *educadamente* sensible, esto es: implica una apertura de las puertas de la sensibilidad.

La clave radica en que para el Daoísmo el conocimiento bajo el dominio de los deseos no remite platónicamente un conocimiento sensible que conduce al error, sino el conocimiento que, al subyugarse al deseo, racionaliza lo que conoce al limitarlo bajo conceptos. De la misma manera el conocimiento *wú yù*, sin deseos, no tiene que ver con la razón pura libre de deseos e impulsos al estilo de Kant, sino con una apertura *aisthética*, esto es, una verdadera apertura estética que es tal gracias a una contemplación que es apertura total por estar libre de deseos.

Esto que fue tan evidente para Nietzsche resulta patente en Lao Zi si tomamos en cuenta que para él, el puro conocimiento sensible abruma al ser humano: los cinco colores, los cinco sonidos, los cinco sabores —dice— ofuscan al ser humano.[3] No se trata, insisto, de conocer a través de los sentidos, sino de una apertura de las puertas de la percepción que se logra con la educación de la propia sensibilidad. Por lo dicho, me parece obvio que el conocimiento sensible no implica para el doaísta un "primer paso" en la cadena de conocimiento —como lo implicaría para Platón— sino que remite al más elevado eslabón de ella. No es

[3] *Ibid.*, cap. XII.

conciencia "meramente" sensorial, no es conocer a través de los sentidos del "mero" cuerpo, sino conocer con el cuerpo completamente despierto, con un cuerpo, sí, iluminado, en estado de alerta, el cual Heidegger llamó estado de *alétheia* o el momento de la verdad.

En el poema que me ha acompañado a lo largo de ya muchos años y siempre que hablo de cuestiones fundamentales, me veo obligada a citar, Machado señala que hay dos formas de conciencia, y se pregunta: "Dime tú, ¿cuál es mejor? ¿Conciencia del visionario que mira en el hondo acuario peces vivos, fugitivos, que no se dejan pescar, o esa maldita faena de ir arrojando en la arena muertos los peces del mar?" Para Lao Zi no existe un camino mejor ni uno peor, son caminos diferentes y cada uno es apto para diferentes usos. En palabras de Basho, "El asunto del pino, apréndelo del pino y el del bambú, del bambú".[4]

两者同出异名同谓
玄之又玄众眇 (妙) 之门。

Tenemos finalmente la conclusión, ambos tienen un común nacimiento: diferentes nombres para un significado común; misterio de misterios, puerta de toda maravilla. Lo primero que debemos preguntar es a qué se refiere con "ambos": 两。 Originalmente consideré que la expresión "ambos" se refería a *wú* y *yǒu*, y por lo mismo a *wú yù* y *yǒu yù*. La primera vez que me lo cuestioné ignoraba que el mismo Wang Bi había dado otra respuesta hace siglos. En su comentario al *Daodejing* Wang Bi[5] dice:

> Los "dos" (ambos; 两) son el origen y la madre. "Emergen juntos" significa que emergen juntos del misterio. Ellos "tienen diferentes nombres" porque a los que esos nombres se aplican no puede ser lo mismo. Al inicio su Misterio se refiere al "origen", y al final, se

[4] Basho Matsuo, citado en: Myriam Constantino, "El haiku de Bashô y la experiencia interior: una aproximación a la experiencia estética desde el recogimiento". Inédito.

[5] Wang Bi vivió en de las muchas épocas de inestabilidad política y social de China, hacia la época de la dinastía Han (206 a. C.). Es considerado a la fecha como una de los más grandes intérpretes del *Daodejing*, si no acaso el mejor de todos. *Cf*. Laozi, *Tao-te ching of Laozi as interpreted by Wang Bi*.

> refiere a "la madre". Misterio es la oscuridad en la que absolutamente nada existe. Es de donde viene el origen y la madre. No podemos tratar ese Misterio como algo que pueda recibir un nombre.

La cuestión —y eso es lo interesante— es que puede referirse a tanto "al origen y la madre" como a "*wú* y *yǒu"*, porque las dos interpretaciones conforman una estructura en la que hay correspondencia. La idea del "origen" corresponde a *wú yù*, mientras que la idea de "la madre" corresponde a *yǒu yù*, porque en el origen, se nos ha dicho, no hay nombres que dejen ver la existencia de un deseo, por lo mismo lo que hay es *wú yù*; ausencia de deseos, mientras que la madre de las diez mil cosas son los nombres que existen por *yǒu yù*: por tener deseos que delimitan, definen, nombran al objeto deseado.

En ese sentido, la coherencia interna de cada capítulo del *Daodejing* es notable, poseen cada uno una lógica, una estructura y una coherencia de ideas, de forma y hasta de sintaxis, impecable. En particular esto sucede en el capítulo primero del libro del Dao. Cierra este capítulo con una oración que le resume: "Misterio de misterios, puerta de toda maravilla". Ya había hecho uso del ideograma miao, 眇, al expresar que eso es lo que se logra comprender sin deseos, de modo que la línea queda anclada en ese referente: La maravilla a la que accede la mirada contemplativa, sin deseos, es la puerta de toda maravilla.

Había yo dicho que un análisis sobre el papel del lenguaje en el *Daodejing* debería ser la antesala de cualquier estudio sobre el lenguaje en Zhuangzi. Aquí tan sólo mostraré brevemente en qué sentido esto es así. Las ideas de Laozi sobre el lenguaje no son ajenas al texto de Zhuangzi, su texto se conoce como *Los capítulos interiores* o bien como "el *Zhuangzi*". Los primeros siete capítulos suelen atribuirse a este pensador y los posteriores a otros daoístas, de modo que aunque hablemos de un representante se trata siempre de un texto. Por razones de espacio me concentraré en tan sólo un apartado en el que Zhaungzi se refiere a el lenguaje, el cual aparece en el capítulo XXVI: "La red del pescador existe debido al pez; una vez atrapado el pez, uno se puede olvidar de la red. La trampa de conejos existe debido al conejo; una vez cazado el conejo, se puede olvidar la trampa. Las palabras existen

debido a su significado; una vez obtenido el significado, se pueden olvidar las palabras. ¿Dónde encontraré a un hombre que pueda olvidarse de las palabras para poder hablar con él?"

El ser humano emplea herramientas como medios para un fin: la red se usa con la finalidad de para atrapar el pez, la trampa con el fin de atrapar al conejo, las palabras son para atrapar el significado. En ese sentido, el lenguaje es una herramienta esencial al ser humano. El lenguaje en sí no es más que eso: una herramienta que puede servir o puede no servir, todo depende del uso que se haga de ella. Podríamos decir que también para Zhuangzi el lenguaje tiene esa tendencia a "caer" en el sentido heideggeriano, a saber: no lograr expresar. Las palabras a base de repetirse, pierden su sentido. Quien ha estudiado filosofía seguramente ha llegado a vivir esa pérdida de sentido. Cuando se repite lo dicho por otro filósofo, cuando el pensador se ocupa en discutir qué es exactamente lo que dice otro pensador, el riesgo de dejar de ver lo que una como pensadora quiere decir: ahí el lenguaje cae en la mera repetición. Pero insisto, a pesar de ese peligro, el lenguaje para Zhuangzi es un puente necesario; es una especie de instrumento del que se puede prescindir una vez que se ha logrado atrapar el significado.

Para un pescador, resulta imposible pescar sin una red: para un pensador resulta imposible pensar sin el lenguaje. Pero una vez que el pescador ha logrado pescar el pez, la red deja de importar; una vez que el pensador ha logrado comprender algo, el lenguaje deja de importar. El lenguaje es para Zhuangzi una herramienta y como tal, ha de usarse cuando se requiere y puede dejarse de lado cuando ya se ha logrado lo que se pretendía al usarla. El martillo debe usarse para clavar en la pared un clavo: una vez que el clavo se encuentra firme en su lugar, el martillo deja de ser útil o necesario: puede dejarse de lado. Cuando se deja de lado el lenguaje, evidentemente, se llega al silencio. Pero hay que atravesar por el lenguaje para llegar al silencio en la misma medida en que hay que llenar una taza para poder vaciarla, o al igual que hay que tener una red para atrapar al pez. El silencio no es mutismo, el silencio del Daoísmo es un silencio consciente de lo que guarda, es un auténtico guardar silencio. El silencio es algo a lo que se llega gracias a la palabra, así como el pescado se tiene gracias a la red. Finalmente, ese silencio es

la perfección del Dao, como lo son muchos de los momentos privativos de la existencia, como se aprecia en este hermoso pasaje de Zhuangzi: "La mente del sabio en su quietud es espejo del cielo y de la tierra, y donde los seres todos se reflejan. Quietud vacía, calma, silencio, no-actuar, he ahí el origen del Cielo y de la Tierra y la más alta cumbre del Tao y su Virtud".[6]

Bibliografía

AMES, Roger, ed., *Wandering ay Ease in the Zhuangzi*. Nueva York, State University of New York Press, 1998.

LAOZI, *Dao De Jing, "Making this Life Significant"*. Trad. de Roger Ames y David L. Hall. Nueva York, Ballantine Books, 2003.

LAOZI, *Daodejing*. Trad. de Edmund Ryden. Oxford, Oxford University Press, 2008.

LAOZI, *Tao Te Ching Los libros del Tao.* Trad. de Iñaki Preciado Idoeta. Madrid, Trotta, 2006.

LAOZI, *Tao Te Ching.* Trad. de Carmelo Elorduy. Madrid, Tecnos, 1996.

LAOZI, *Tao te King.* Trad. de Anne-Hélène Suárez. Madrid, Ediciones Siruela, 1998.

LAOZI, *Tao te King.* Trad. de José M. Tola. México, La Nave de los Locos, 1982.

LAOZI, *Tao-te-ching of Laozi as interpreted by Wang Bi*. Trad. de R. J. Lynn. Nueva York, Columbia University Press, 1999.

PAZ, Octavio, *Chuang-Tzu.* Madrid, Ediciones Siruela, 1998.

RIVERO Weber, Paulina, ed., *Daoísmo: perspectivas contemporáneas*. México, UNAM, 2015.

ZHUANGZI, *Maestro Chuang Tsé*. Trad. de Iñaki Preciado Idoeta. Barcelona, Kairós, 1996.

[6] Zhuangzi, libro XIII, "El Dao del cielo". La traducción es de Iñaki Preciado Ydoeta para Kairós. El *Chinese Text Proyect* traduce al inglés de esta manera: "The still mind of the sage is the mirror of heaven and earth, the glass of all things.Vacancy, stillness, placidity, tastelessness, quietude, silence, and non-action - this is the Level of heaven and earth, and the perfection of the Dao and its characteristics". *Cf*. http://ctext.org/

LA EXPERIENCIA DE LA RELIGIOSIDAD, SUBJETIVIDAD Y VIVENCIA DE LO SAGRADO

El primer cristianismo o la inquietud de sí

JULIETA LIZAOLA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

I

El objetivo del presente texto es introducirnos en una de las construcciones histórico-culturales fundamentales de Occidente, la cual corresponde a la conformación del primer cristianismo y su vinculación con lo que Michel Foucault denomina la *inquietud de sí*. Para ello hemos de observar y articular dos elementos centrales: el primero corresponde a la categoría de la *inquietud de sí*, donde esta nueva relación entre el hombre y su deidad única representa para Michel Foucault la emergencia de ciertas formas de religiosidad que se imbrican en los primeros siglos de nuestra era y que participan en lo que para él es clave: la construcción del sujeto cristiano. Al segundo elemento lo seguiremos a través de Orígenes, uno de los primeros y más importantes Padres de la Iglesia, tanto por sus controversiales formulaciones como por su experiencia del cristianismo, ya como una religión marcada por la relación personal entre la criatura y su creador, experiencia que irá abriendo paso a una metafísica de la interioridad que se consolidará en san Agustín.

El conflicto, entonces, radica en observar cómo se corresponden y anudan ambas cuestiones. Por un lado, observar cómo desde la perspectiva de Foucault esto implica que el primer cristiano viva dentro de nuevas exigencias, aquellas que derivan "de esa especie de aguijón que debe clavarse en la carne, hincarse en la existencia",[1] ese desasosiego continuo que conforma la *inquietud de sí*; por otro, se pretende ilustrar muy someramente cómo vive el cristiano de los primeros siglos sus

[1] Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 24.

preocupaciones éticas y morales ligadas a una nueva y permanente necesidad de transformación.

De manera inevitable es necesario centrarse en la transformación de la concepción del cuerpo y su relación con el alma. La atención debe dirigirse a lo que sucede entre los siglos I a IV de nuestra era en el mundo grecolatino, en relación con las controversias sobre los nuevos significados de cuerpo, espíritu y persona, y las diferentes propuestas de renuncia sexual.

La disolución del paganismo y la consolidación del cristianismo contiene en sí uno de los procesos culturales más complejos y arduos de comprender. Seguiremos, en estas líneas, las hipótesis formuladas por Foucault con relación a la comprensión y construcción del sujeto en un mundo cristiano alejado, cada vez más, del mundo tolerante del paganismo. Cabe mencionar que Foucault no estudia la religión como un elemento central de su teoría filosófica sino como un escenario, un horizonte de sentido, donde observa la genealogía del sujeto para conducir su análisis a la aparición del denominado sujeto moderno. Retomamos la hipótesis en la que afirma que los procesos religiosos del cristianismo han sido continuación y ejemplos históricos de la *inquietud de sí*, con sus peculiaridades.

El tema en el que nos adentramos busca ilustrar cómo se ha invertido la vieja sentencia pitagórica de Platón, donde el cuerpo deja de ser la tumba del alma y el alma pasa a transformarse, continuando la metáfora, en la tumba del cuerpo. Foucault desarrolla estas preocupaciones en sus investigaciones sobre la hermenéutica del sujeto y la historia de la sexualidad, para ello retoma el contexto filosófico y religioso de la antigüedad tardía y elabora su análisis sobre la consolidación de un cuerpo sometido, lo cual viene a ejemplificar la tormenta espiritual que significó la disolución del mundo clásico. Así, el nuevo cauce moral no abandona sino fortalece la preocupación griega por el cuidado por sí mismo, tomándolo como la base estructural de los componentes de que darán lugar a la subjetividad cristiana.

En síntesis, podemos decir que el ocuparse de sí es una vieja práctica griega. La cuestión del conocimiento por sí mismo fue planteada en el precepto délfico del *gnothi seauton*, “conócete a ti mismo”. “En

[…] la historia del pensamiento occidental todo nos indica, señala Foucault, que el *gnothi seauton* es sin duda la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad…”[2] No obstante, existió otra expresión griega, la de *epimeleia heautou* que se traduce como “la inquietud de sí mismo”, la cual marca la filosofía griega, helenística, romana y cristiana desde el siglo V a. C. al siglo V d. C. Diez siglos de filosofía no pueden sino poner de relieve la preocupación moral que acompañó al antiguo pensamiento.

¿Cuál es la relación que existe entre el *gnothi seauton* y la *epimeleia heautou*? Cuando el *conócete a ti mismo* se adentra en el ámbito del pensamiento filosófico, a través de Sócrates que tiene la tarea de “incitar a los otros a ocuparse de sí mismos, a cuidar de sí mismos[3] y no ignorarse”, se establece éste como el espacio espiritual que permitirá que la inquietud de sí pueda desarrollarse. Lo que se busca es poner de relieve los contenidos que adquieren estás directrices del conocimiento, en las cuales se van mostrando las técnicas antiguas de la formación del sujeto y la creación de nuevas técnicas de individuación, cuya exigencia y dominio corporal son su característica general.

II

Entre las inquietudes que acompañaron a Foucault durante su vida se sostiene con fuerza una pregunta: ¿dentro de qué contexto histórico se establecen en Occidente las relaciones intrínsecas entre el sujeto y la verdad? La respuesta, hemos dicho, proviene del ocúpate de ti socrático, del autoconocimiento como parte de la vida filosófica y la moral antigua, preocupación que recorre la filosofía desde la propuesta socrática hasta los umbrales del cristianismo en las formulaciones de la Escuela de Alejandría, con Filón y Clemente y su heredero Orígenes, incluyendo en este recorrido a las escuelas helenísticas morales, como el estoicismo de Séneca, Marco Aurelio y el neoplatonismo de Plotino.

[2] *Ibid*., p. 17.
[3] *Ibid*., p. 23.

El fin del paganismo no pudo ser sino paulatino y acompañado de violentas confrontaciones espirituales. Los primeros filósofos cristianos, los denominados Apologetas, no escribían para el pueblo. Sus escritos eran debates apasionados dirigidos hacia los filósofos paganos defendiendo en ellos sus incipientes construcciones teológicas sobre la divinidad y características de la nueva verdad que había sido revelada por Jesucristo. Tales discusiones, apologías de la nueva fe, no siempre coincidieron con lo que se iba conformando como canon y varios de estos primeros filósofos cristianos terminaron sus vidas acusados de herejes. La aceptación y elaboración de un canon que trataba de responder a cuáles eran los contenidos del cristianismo, sus dogmas y sus rituales fue producto de enormes conflictos; ejemplo de ello son los diferentes evangelios, algunos de ellos considerados apócrifos, heréticos o gnósticos.

La idea del cuidado del alma y la preocupación por la salvación que recorren los primeros siglos de nuestra era, sucediéndose en el desasosiego del fin del mundo antiguo, dan espacio a la continuación de una necesidad vital: encontrar una nueva idea de verdad y vida moral. Es importante subrayar que la necesidad del conocerse a uno mismo era fundamental para alcanzar cierta sabiduría no sólo en la vida moral sino también de manera central en la vida política. Las acciones políticas estaban insertadas, imbricadas, en la necesidad de una purificación y salvación del alma. Podemos observar que la necesidad soteriológica en la perdurabilidad de la vía órfica, de la vía pitagórica, platónica y el postulado compartido en ellas: salvar el alma para la eternidad, es resultado de un quehacer filosófico, moral y político. En el horizonte conflictivo de fin de era es necesario sumar las preocupaciones y aportaciones de las escuelas helenísticas. Panorama de enorme riqueza y poderosos conflictos morales derivarán en la conformación de nuevas instituciones religiosas y políticas. Sin embargo, es necesario recordar que *el alma*, en la cultura occidental, es un descubrimiento órfico-pitagórico cuya necesidad central es ser salvada del mundo sensible, de la materia; por ello el conocimiento será el cauce de la vida. La verdad da luz, fortaleza, purificación, salvación. Los caminos, cualquiera que éstos sean, no pueden discurrir al margen de la búsqueda de

la verdad. Sujeto, verdad y salvación parecen inseparables; tales elementos son, como sabemos, fundamentos del platonismo. Así, *la necesidad de salvación pitagórico-platónica* se sostendrá en varios postulados: 1) la salvación no vendrá, sino por decisión del propia hombre; 2) ésta estará sustentada en una forma de conocimiento; 3) dicho conocimiento nace como un saber autónomo, es decir, como producto humano, sólo humano; 4) la liberación del espíritu del hombre requiere de una dimensión donde el amor nos conduzca a una forma de conocimiento que es sabiduría, y 5) la sabiduría logra la vida eterna del alma y la libera del castigo terrenal de las exigencias y limitaciones del cuerpo.

Recordemos que el neoplatonismo de la antigüedad tardía aparecerá acompañado de la misma necesidad: el reencuentro con la verdad suprema y la salvación. Para Filón de Alejandría, Dios es inaccesible e inefable, pero ello no implica que no podamos aproximarnos a él. ¿Será necesariamente mediante la renuncia del mundo y el recogimiento del alma? Se abren así otras preguntas: ¿cómo debía de comportarse el cristiano para salvar su alma?, ¿cómo debía vigilar su conducta frente a un fin de fines: el regreso próximo y cercano del Mesías? Varias conductas enfocadas dentro de concepciones soteriológicas fueron enmarcando este ocuparse de sí mismo. El gran puente que enlazará finalmente ambas necesidades será la ascesis; el paso de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano será lo que anude el nuevo sentido de la inquietud de sí.

La ascesis permitirá algo fundamental, la transformación, el trabajo sobre sí mismo, la posibilidad de llegar a ser un sujeto capaz de alcanzar la revelación, el anhelado acceso a la verdad, escondida, velada, alcanzable sólo después del trabajo sobre el cuerpo y el alma. Lo anterior hace reflexionar a Foucault sobre la idea de que la espiritualidad en Occidente tiene entre sus características un eje central: el sujeto no puede gozar sin más de su capacidad de acceder a la verdad, el camino a ella es sufriente tanto para el alma como para el cuerpo y ocupa la totalidad de su duración vital: noche y día debe estar el naciente cristiano ocupado del cuidado de la salvación de su alma. Si bien la antigua purificación exigía la limpieza del cuerpo, una preparación dietética y prácticas espirituales, para acceder al conocimiento, en el cristianismo

de los primeros siglos se va perfilando una inquietud más: el sometimiento del cuerpo y sus apetitos sexuales, un cuerpo dominado por un yo edificado en la búsqueda de la salvación, la mortificación corporal en beneficio de las nuevas virtudes, un cuerpo bajo control que prodiga la posibilidad de la eternidad, es decir, un cuerpo libre de pecado.

Cabe preguntarse: ¿cómo puede salvarse el hombre sabiéndose tan frágil? Éste considera que lo que puede ofrecer a cambio de la salvación es su vulnerabilidad física y anímica traducida en sometimiento y sufrimiento, su padecer a cambio de un lugar, un tiempo, un sentido, una afirmación vital, es decir, a través de una moral de la retribución en la cual el control de cuerpo y alma permitirán ir más allá, llegar a la otra orilla. Cabría decirlo con más claridad: sin sacrificio no hay salvación. Cristo se ha convertido en el paradigma del sufrimiento como esencia humana y del sacrificio de la vida como redención. El *conócete a ti mismo* socrático ha dado lugar a la *inquietud del sí* cristina, a una nueva agitación y desasosiego permanente. Cito a Foucault:

> Toda una reflexión moral sobre la actividad sexual y sus placeres parece señalar, en los dos primeros siglos de nuestra era, cierto reforzamiento de los temas de la austeridad. Algunos médicos se inquietan por los efectos de la práctica sexual, tienden a recomendar la abstención y declaran preferir la virginidad al uso de los placeres. Algunos filósofos condenan toda relación que pudiese tener lugar fuera del matrimonio y prescriben entre los esposos una fidelidad rigurosa y sin excepción. Finalmente, cierta descalificación doctrinal parece caer sobre el amor por los muchachos.[4]

Es importante considerar cómo los principios de austeridad moral, si bien habían surgido en la filosofía antigua, se articulan con los preceptos del cristianismo avivando la exigencia de la pureza. De la catarsis purificadora, de la ascesis como preparación para acceder a verdades superiores, aparece un ideal de vida ascética que irá perfilando el ideal de la renuncia sexual. "Hacía mucho tiempo que la inquietud del cuerpo y de la salud, la relación con la mujer y el matrimonio, la relación

[4] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, p. 216.

con los muchachos habían sido motivos para la elaboración de una moral rigurosa. Y en cierto modo, la austeridad sexual que encontramos en los filósofos de los primeros siglos de nuestra era arraiga en esta tradición antigua…”[5]

III

La cuestión entonces nos lleva a recorrer someramente los caminos de Orígenes para ilustrar las formulaciones que Foucault dejó planteadas: fue hijo de mártir cristiano y es considerado, junto con san Agustín, uno de los principales fundadores de la Iglesia, padre griego que vivió entre los siglos II y III siglo de nuestra era. Entre sus formulaciones centrales encontramos su idea de *transformación* como clave filosófica y religiosa que implica una serie de cuidados físicos y espirituales necesarios para afrontar la nueva verdad. Recordemos que Orígenes representa el primer intento de realizar una gran síntesis entre filosofía grecolatina y la fe cristiana siendo discípulo de Filón y Clemente de Alejandría.

A finales del siglo II, Clemente de Alejandría, cristiano conocedor de pensadores paganos, resumió con claridad sus expectativas sobre el cuerpo: “El ideal de la continencia humana, me refiero al que han alentado los filósofos griegos, enseña a resistirse a la pasión, para no dejarse dominar por ella, y a adiestrar los instintos para perseguir objetivos racionales […] pero para los cristianos, advierte, nuestro ideal es no sentir en absoluto el deseo”.[6] Así, la renuncia sexual podía conducir a los cristianos a transformar el cuerpo y, con ello, a la ciudad antigua. Otros grupos dispersos por el mediterráneo oriental, según Peter Brown, habrían erigido el cuerpo como blasón del final de una época; creían que el mismo universo se había hecho añicos al resucitar Cristo de la sepultura, y al renunciar a toda actividad sexual el cuerpo humano podía sumarse a la victoria de Cristo, “el cuerpo podía desembarazarse

[5] *Ibid*., p. 218.
[6] Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad*, p. 56.

del dominio animal”.[7] Al negarse a responder a las incitaciones del deseo, los cristianos podrían acabar con el matrimonio y la reproducción; una vez logrado esto, el tejido de la sociedad se desmoronaría como un castillo de arena. Estas opiniones, siguiendo las investigaciones de Brown, pertenecían a contemporáneos de Galeno y Marco Aurelio, y de ellas se puede deducir su carácter amenazante para las elites paganas de Roma y el Egeo. El naciente cristianismo ofrecía más de una razón para ser perseguido por el poder imperial.

En el siglo que siguió a la muerte de Jesús, los temas de la renuncia sexual, continencia, celibato y virginidad, llegaron a ser elaborados en los círculos cristianos como alternativa drástica al viejo orden moral y social.[8] El naciente cristianismo ofrecía más de una razón para ser perseguido por el poder imperial. “Muchas personas, lo mismo hombres que mujeres —observa Justino, el Apologeta— entre sesenta y setenta años, que han sido discípulos de Cristo desde su juventud, mantienen una pureza inmaculada […] Nosotros nos enorgullecemos de poder exhibir a tales personas delante a la especie humana”.[9]

Otro ejemplo más es el comentario del Apologeta Atenágoras: “Encontrareis muchos entre nosotros, lo mismo hombres que mujeres, que envejecen sin casarse con la esperanza de vivir en estrecha comunicación con Dios. Pues mantenerse virgen y en la condición de eunuco sitúa a uno más cerca de Dios”.[10]

Orígenes participó activamente en el desarrollo de estas ideas sobre la sexualidad y la persona humana. El ideal de la virginidad que defendía era a sus ojos una defensa del espíritu para impedir su embrutecimiento. Tan convencido estaba de ello que decide castrarse siendo muy joven. Lo cual lo convirtió en modelo, en un santo, durante un siglo. Después vinieron las disputas y rechazos sobre sus planteamientos.

[7] *Ibid*., p. 57.

[8] *Idem*.

[9] Justino, *Apología*, en Peter Brown, *op. cit*., p. 60.

[10] Atenágoras, *Gracia para los cristianos* 33, en *The Ante-Nicene Fathers*, en P. Brown, *op. cit.*, p. 103.

> La presentación que hace Orígenes de la virginidad, en su texto Contra Celso, incluye una interpretación de la historia. La virginidad es presentada como el vínculo privilegiado que une el cielo con la tierra, pues sólo a través del cuerpo santo de una mujer virgen, había podido el propio Dios vincularse a la humanidad, haciendo de ese modo posible que la especie humana hablara por fin de Emmanuel, es decir, Dios está con nosotros. La encarnación de Cristo mediante su descenso al cuerpo de una virgen, señaló el principio de una mutación histórica.[11]

Esto para Orígenes era la muestra de que “lo humano y lo divino comenzaron a entretejerse de modo tal que, gracias a la prolongada convivencia con la divinidad, la naturaleza humana pudiera volverse divina [...] La naturaleza humana que emprendía su lento camino hacia lo divino era naturaleza que se manifestaba con la mayor claridad en los cuerpos intocados por la experiencia sexual”.[12]

Según Orígenes la continencia perpetua hacía de las personas representantes privilegiados de los más profundos propósitos de Dios con respecto a la transformación de la especie humana. La divinización del hombre era para Orígenes la continuación de la obra de Dios. Frente a las críticas que surgieron de Celso y de Plotino, Orígenes el platónico cristiano hizo lo que denominó como la gran refutación que lo separó para siempre de la filosofía pagana: “Los cristianos replico, ya han aprendido […] que el cuerpo de un ser racional que está consagrado al Dios del Universo es un templo que ellos reverencian”.[13] El cuerpo como ofrenda podía ser santificado y convertirse en vehículo resplandeciente del alma. Cada cristiano, hombre o mujer, podía en su cuerpo ser un tabernáculo para el señor.[14]

El mensaje de Orígenes había sido claro: “Yo te imploro, por lo tanto, que te transformes. Decídete a saber que en tu interior existe la capaci-

[11] P. Brown, *op. cit.*, p. 245.
[12] *Idem*.
[13] Celso, 4.23, en P. Brown, *op. cit.*, p. 247.
[14] *Idem*.

dad para transformarte".[15] La transformación pedida, implorada, ocupaba varios registros en la concepción de personas para Orígenes. Implicaba una relación con el cuerpo, con la sexualidad, y en términos doctrinales con su relación con Cristo. "Mirad ahora como habéis progresado desde ser una pequeñísima criatura humana sobre la faz de la tierra. Habéis progresado para convertiros en el templo de Dios, y vosotros que erais tan sólo carne y hueso habéis llegado hasta tan lejos que sois un miembro del cuerpo de Cristo".[16]

IV

Peter Brown da a este proceso el nombre de *platonismo salvaje*, donde el desasosiego por la salvación, por la pureza ante la posibilidad de la parusía, conduce a los primeros cristianos a la *inquietud de sí*, a una forma de cuidado radical que impidiera el pecado, y permitiera el proceso de divinización del hombre. Hemos visto que esta ansiedad conduce a Orígenes a plantear que la experiencia conyugal no podía ser un escalón por el que el alma pudiera ascender a una sensación superior de asociación con Dios, pero al mismo tiempo que mira esto como camino de oscuridad y perdición, en contra parte, observa el cuerpo virginal como símbolo físico que refleja pureza. Sólo apartados de la sociedad matrimonial, de la actividad sexual, los cuerpos pueden sobresalir como objetos privilegiados, como curadores del espíritu, es decir, como templos de Dios.

El *platonismo salvaje* es el periodo de consolidación de una moral que permite observar la construcción del sujeto cristiano. Un sujeto atravesado por la relación personal con Dios y en la exigencia interna de una transformación continua, permanente, que fuera dando lugar a la pureza. Para Foucault éste se consolida bajo la renuncia sexual de un cuerpo dominado. Es la "caracterización de la sustancia ética a partir de la finitud, de la caída y del mal; un modo de sometimiento […]

[15] P. Brown, *op. cit.*, p. 228.
[16] *Ibid.*, p. 247.

a la volundad de un dios personal; un tipo de trabajo sobre uno mismo que implica desciframiento del alma y hermenéutica purificadora de los deseos, un modo de cumplimiento que tiende a la renuncia de uno mismo". El *platonismo salvaje* del primer cristianismo contiene una magnificada concepción del pecado y fuente del mismo, la cual dará lugar a largos debates al interior del cristianismo, predominando a través de los siglos la incomodidad con el cuerpo, incomodidad ya presente en las últimas escuelas morales helenísticas y el umbral del cristianismo.

Bibliografía

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*. México, Siglo XXI, 2007.
FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto*. México, FCE, 2006.
BROWN, Peter, *El cuerpo y la sociedad*. Barcelona, Muchnik Editores, 1993.

Kierkegaard: subjetividad y experiencia religiosa. (Una hermenéutica anti-hegeliana)

FRANCISCO PIÑÓN GAYTÁN
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

I

Kierkegaard es el filósofo-problema en la gran literatura filosófica. Como filósofo es asistemático y, por lo tanto, rebelde a ser enclaustrado. En lugar de la dialéctica, como Hegel, usa la ironía. No quiere encerrarse en silogismos, ni en las cárceles de la sistematicidad. Se declara, tajantemente, como un "escritor religioso"; así lo afirma en *Punto de vista explicativo de su actividad como escritor*:

> […] que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de "llegar a ser cristiano", con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad… Naturalmente, no me importa el placer que pueda encontrar el público estético al leer mis obras de carácter estético, los cuales son un disfraz y un engaño al servicio de la cristiandad, porque yo soy un escritor religioso.[1]

Ahora bien, en el *estadio estético*, Kierkegaard critica ese periodo de superficialidad, de vivir en *apariencias*, como si fuese una eterna *doxa* (o finitud, o caverna platónica). En cambio, en el *estadio ético*, lo que rige es lo general, lo universal, aquello detectado por la razón (que aprehende el deber); hay, entonces, una elección que se guía por la razón (Kant). Pero para Kierkegaard no basta, pues no entiende las "razones" de la fe, o del hombre religioso —del mismo modo en que

[1] Cit. en Eusebio Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* III, p. 39.

Hegel confrontará, en la *fenomenología*, las "razones" de la *Religión* y las de la *Razón*. El caso de Abraham le parece una paradoja o absurdo desde el punto de vista de la razón ética, porque la razón es el "criterio" de la verdad.

Por lo tanto, sólo en el *estadio religioso*, es decir, en el de la fe, se soluciona la paradoja, pues se impone como el único camino o vía para el hombre religioso: *confiar* en la palabra de Dios, ponerse en sus manos; estar ante Dios, ser lo que es y lo que se es, dejar que Dios sea la *medida*, y así será el *rasgo infinito*, *relativo* y *absoluto*. La *religiosidad*, donde Dios ha aparecido en el tiempo, bajo una figura histórica y se entra en una relación con "Dios en el tiempo", desborda el campo de lo natural y asequible al hombre, y se adentra en una religiosidad dialéctico-paradójica propia de la fe cristiana. El estadio religioso marca un salto cualitativo. Ya no se está en el horizonte de la razón sola y su *cogito*. Es Abraham que, ante el sacrificio de Isaac, deja atrás lo ético para enfrentarse a Dios. Lo moral no es, pues, lo absoluto.

Así, la fe y la religión tienen un objeto que no pasa por el tamiz o criterio de la mera razón. El tema del "Dios de los filósofos" será tarea y proyecto de investigación para el futuro Heidegger, quien crítica a la teología filosófica y a ese Dios de la metafísica tradicional, es decir, tomar a Dios como un *ente*. Recordemos que Heidegger sostenía que "la autonomía de la vivencia religiosa" habría de ser vista "como intencionalidad enteramente originaria"; que la religiosidad no debe medirse "mediante las llamadas cosmovisiones científicas" y que "ninguna religión *genuina* resulta traducible a filosofemas".[2]

Recordemos que Heidegger pensaba que el sentido fundamental de la experiencia religiosa estaba en el *elemento histórico*, en la propia vivencia religiosa; además, situaba el mundo vivencial religioso en su originalidad, "en una gran figura histórica", tal y como mucho antes Kierkegaard había hecho consistir la esencia de la fe cristiana en la persona de Jesucristo.[3] En Kierkegaard como en Heidegger, la *religión* no quedaba reducida a un *puro medio* de la *moralidad*, tal y como lo

[2] Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 177.

[3] *Idem*.

fue para Kant, según lo atestigua Heidegger.[4] En el *estadio ético* el hombre está sujeto a lo general, a lo universal y al deber propio de la ley moral; es el *telos* al cual no quiso sujetarse Abraham cuando fue requerido el sacrificio de Isaac (Gén. 22, 1-14). Ahí, como Kierkegaard lo trata en *temor* y *temblor*, se da la "*suspensión*" de la ley moral entre lo imperativo de un estadio mayor: el religioso, aquel donde Abraham adquiere sentido y cierta cordura. Kierkegaard, a diferencia de Kant, reivindica el deber absoluto de la obediencia a Dios. En el estadio ético se torna imposible, según Kierkegaard, entender lo religioso. De este modo, el comportamiento de Abraham se vuelve incomprensible para quien se situé solamente en el horizonte de la ética. En la religión se traspasa el límite de una razón que sólo mide y valora con los criterios de una racionalidad sujeta a "los límites" que ella misma se impone. De nuevo, parodiando a Heidegger, la *experiencia religiosa*, en la propia vivencia histórica, ésa que no es traducible a filosofemas, radica el sentido específicamente religioso. Es el fenómeno no intelectualizado de la fe (*pístis*), aquella que, en la historia, al decir del mismo Heidegger, acompaña "como una música santa todo hacer de la vida".[5] En Kierkegaard, la fuerza y superioridad de la fe es escandaloso y absurdo para los gentiles. No sucede así con la "fe filosófica" o sabiduría de la vida, estilo Jaspers o tal vez Hegel; tampoco una "*teología filosófica*" marcada por la tradición griega, y que adquiere en Hegel su culminación (o inclusive en Nietzsche, según Heidegger), sino la fe cristiana en sentido bíblico, en la "*Confianza*" o "fe *Fiducial*" que desarrolló la teología luterana;[6] lo que trae el eco de la vieja sentencia de Tertuliano: *¿Quid Athenis et Ierosolymis*?

A partir del concepto de "*existencia*" y de la radicalidad del valor del individuo (solo contra el mundo), podremos encontrar aproximaciones y coincidencias entre Kierkegaard y Nietzsche. Ambos son los solitarios que, ocultándose en sus máscaras, escondían sus profundas contradicciones y tensiones con las cuales ellos mismos, a partir de su

[4] *Ibid.*, p. 182.

[5] *Ibid.*, p. 176.

[6] Sören Kierkegaard, *Diario*, 1843, IV, A, 108. Trad. It. de Cornelio Fabro, Brescia, (*F*), 1948-1949-1951, vol. I, p. 177.

tormentosa interioridad, enfrentaban el sentido de decadencia que detectaban en su mundo. Uno y otro sentían el vértigo de la libertad que se perdía, según ellos, en una arquitectura del *sistema*. De ahí, por razones diversas, su crítica a las especulaciones hegelianas y a la "Filosofía de Profesores".[7] También compartían una acérrima crítica a las desfiguraciones del cristianismo. Eran hombres de pasiones, de una sola idea: *Aur-Aut*, "*Bien* o *bien*", *síntesis* y dilema.

Pero Kierkegaard se adentrará en los repliegues más profundos de la "subjetividad". En nombre de su "ideal" lanzará sus dardos en contra de la "masificación"; aún aquella que él descubría en el cristianismo. Criticaba ese "cristianismo blando", aquel que consideraba como personajes "extraordinarios" a los que se tomaban en serio la imitación de Cristo; y cuyo ideal cristiano era tan elevado que se alejaba del común de los mortales cristianos. Por eso criticaba a Lutero, quien rebajaba el ideal cristiano sin proponérselo; aunque le concedía el mérito de haber salido de una crisis espiritual tormentosa. Sin embargo, Kierkegaard no veía ni siquiera esas luchas interiores, porque veía al cristianismo tibio, conformista y mundanizado; es decir, una iglesia cristiana que ya no era cristiana, o que, en su defecto, todavía no lo era, pues su prioridad era expandirse sin tomar en cuenta la importancia de la conversión. De ahí la crítica de Kierkegaard a la religión del "especulador", ése que pretende "comprender" el cristianismo, que "explica" cuando de lo que se trata es de su "*ejercitación*". La especulación moderna cree comprender el cristianismo; pero ahí mismo, según el pensador danés, radica su error, porque el cristianismo es la antítesis de la especulación.[8] En el fondo subyace una crítica a la filosofía hegeliana.

II

La clave de lectura del pensamiento del autor de *Temor y temblor* es, ciertamente, la relación con la *trascendencia* a partir de una ineludible

[7] Jean Wahl, "*Le Nietzsche de Jaspars"*, en *Recherches Philosophiques*, F. VI, p. 358.
[8] Sören Kierkegaard, "Post-scriptum", en *Postscriptum aux miettes philosophiques*, p. 174.

subjetividad: la del mismo Kierkegaard. Esta subjetividad es la norma o criterio de su moralidad, su paradigma de lectura, su "lección" de filosofía pragmática en la conclusión de su *Aut-Aut*: "Solamente la verdad que edifica es verdad para ti".[9] Es su propio tiempo aprehendido como un movimiento, pero no en la noción hegeliana de universalidad-totalidad, en una dialéctica aparente de la *Aufhebung*, sino en una dialéctica de la existencia, que parte de la pasión subjetiva, concreta y fenomenológica, hacia el ámbito de la fe.[10] Kierkegaard no admitía las mediaciones hegelianas ni las interpretaciones que de ellas hacían los teólogos Heiberg o Martensen.[11] Sin embargo, la individualidad que Kierkegaard entendía no era una individualidad cerrada, solipsista, pretendía una "individualidad creativa en el sentido poético" —de ahí la multiplicidad de los seudónimos usados— para expresar su concepción de la vida, no del concepto. Es decir, *vida* es una *existencia* en un devenir concreto, expresada en una dialéctica de la comunicación que no se encierra en el reconocimiento de la verdad del *concepto*, o en una *verdad* objetiva, pero que permanece ajena a una relación y confrontación subjetiva. De ahí el título de uno de los ensayos inconclusos de Kierkegaard, que nos indicarían su sorprendente modernidad: *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*.[12]

En Kierkegaard no asistimos a la exaltación optimista ni individualista de la subjetividad humana. La "verdad" del hombre siempre tendrá como fondo el problema del pecado y la imagen del Cristo sufriente, es decir, no la bruniana o hegeliana divinidad del mundo, sino la *theologia crucis* y, en todo caso, la paulina y cusana figura del *Deus absconditus*s. El cristianismo kierkegaardiano es todo lo contrario al ideal constantiniano de la iglesia triunfante en la mundanidad terrena. De tal

[9] Sören Kierkegaard, *Samlede Vaerker* (*Opere complete*), per A. B. Drachmann, J. L. Heimberg, H. O. Lange, 1901-1906, vol. II, p. 318 (*SV* en adelante). Véase F. Castagnino, *Gli studi italiani su Kierkegaard* 1906-69; A. Cortese, "Kierkegaard", en *Questioni di Storiografia Filosofica*, 1-IIII, vol. 722, p. 471; *Opere*, ed. de C. Fabro; y *Diario*, ed. por el mismo C. Fabro.

[10] S. Kierkegaard, *SV,* V, 1-17.

[11] Sören Kierkegaard, *Papirer (care)*, ed. por IV. Thulstrup, Kobenhaun, 1968, t. V, secc. A 100-7 (=*Diario*) (*Pap* en adelante).

[12] *Pap*. VIII[2], B 79-89, p. 141.

modo que el *odio* del mundo podría tener, paradójicamente, reminiscencias platónicas y hegelianas; por lo menos en la interpretación que Platón hace de la filosofía como *meditatio mortis*, y de la noción de *espíritu* que Hegel saca de su concepto de religión. Así pues, Kierkegaard no detecta su ideal de cristianismo en la *Cristiandad*, sino en la vida misma; no niega el cristianismo doctrinario, pero afirma que ha desaparecido la *imitatio christi*, y en lugar de la praxis ética y existencial se ha pasado a un cristianismo intelectual y especulativo, propio, en todo caso, de la filosofía. Ciertamente su Dios no era el "Dios de los Filósofos"; en esto creo que, en el fondo, coincidía con lo que Heidegger pensaría posteriormente. Su *neutralidad armada*[13] anunciaba ya los temas de su *Ejercitación del cristianismo*. Además, su crítica al cristianismo establecido no hace sino confirmar su denuncia a la noción misma de *nación cristiana* o *estado cristiano* y resaltar su categoría de *individuo* irreductible a las masas.

Su cristianismo debería reflejar, pues, el ideal evangélico y no quedar atrapado en relaciones públicas y representaciones, y que tal vez se puede saber *qué cosa* sea el ser cristiano, pero no si alguien sea de verdad un cristiano. Y, en todo caso, el que lo es, o cree serlo, sólo tiene una referencia: el *individuo singular frente a Dios*.[14] Su crítica y oposición tiene un punto de partida: el individuo, no el número o la masa, ni siquiera el así llamado "*orden constituido*".[15] Este tema lo maneja en *Por un examen de sí mismos*. *Recomendado a los contemporáneos*, donde saca a relucir la famosa Carta del Apóstol Santiago sobre el valor de las buenas obras (1,22), con la que contradecía la doctrina luterana. Pero siempre a partir de su categoría de *individuo* para "despertar la atención sobre lo religioso, sobre lo cristiano",[16] que es, por lo demás, su definición específica como *escritor religioso*. Dicho libro representa una defensa de lo que él considera el cristianismo verdadero; critica ese cristianismo que se detiene en lo banal y puramente *estético*. Según Kierkegaard habría que dar un móvil a su existencia: entregarse en

[13] *Pap.* X^5, B 106-14, p. 287 (1849-50).
[14] *SV* (*Opere complete*), XI, 197.
[15] *SV*, XIII, 507.
[16] *Ibid.*, 494.

sacrificio por los demás, como un agente al servicio de Dios para no caer en el *estatismo* y así salvarse del estadio de la mera *especulación*.

De esta manera, Kierkegaard regresa a la crítica permanente a la especulación hegeliana, también a la íntima convicción de que la *relación individual* con Dios era su *clave de lectura*, el real fundamento ético de su filosofía social. Kierkegaard intentaba convertir (o transfigurar) lo mundano y terreno en algo divino, según las intenciones platónicas. El siguiente texto de la *Introducción* a sus notas que comentaban su vocación de escritor y que primeramente le servían como introducción a su *Ejercicio del cristianismo*, bien pueden presentarse como el fundamento ético de moralidad del pensador danés:

> En otros tiempos todo es política. La visión religiosa, por el contrario, es diferente *toto coelo*. De la misma manera que el punto de partida y el fin último difieren *toto coelo*, porque lo político comienza sobre la tierra para permanecer sobre la tierra, mientras lo religioso, viniendo de lo alto, quiere transferir y elevar al cielo aquello que es terreno… Ninguna política ha podido, ningún espíritu mundano puede llegar hasta la última consecuencia o realizar este pensamiento: la igualdad humana (*Meneske-Lighed*). Solamente lo religioso, con la ayuda de la eternidad, puede realizar plenamente la igualdad humana, o sea, la divina, la esencial, aquella no mundana, o sea, la verdadera, la única posible igualdad humana. Porque lo religioso, en honor a la verdad, constituye la verdadera humanidad.[17]

Éste es un texto platónico y hegeliano al mismo tiempo, con evidentes influencias de la tradicional doctrina del derecho natural. Kierkegaard, pues, está dentro del paradigma de la subjetividad cristiana.

Por otro lado, Kierkegaard, en compañía de Pascal, atribuye a la fe el elemento esencial de la *confianza* en algo revelado, en algo que no se puede dudar; es decir, en una no conciliación entre *Fe* y *Saber* en cuanto que no hay un punto de contacto en común. Por su parte, Hegel resolvió este problema con su idea del *absoluto saber del absoluto*. En este *absoluto*, piensa Hegel, la razón de la filosofía y la fe, propia de la

[17] *Ibid*., 589.

religión cristiana, viene a equipararse con un *entendimiento* del mismo espíritu absoluto, diverso sólo en la forma, porque para él tienen, como con el arte, el mismo contenido.

Kierkegaard no concibe una "fe filosófica" y no concilia, a no ser como estímulo, la poca certeza de la filosofía con la "certeza" de la fe cristiana. Por eso habla de un *Skandalon* del saber secular con relación a la fe; de ahí que critique al cristianismo *institucionalizado* y a la filosofía como *sistema*. Trata, según él, de rescatar el *espíritu* en el *ser individuo*, aún en aquel frente a Dios. La posterior filosofía de la existencia, basándose en Kierkegaard, pensará en una filosofía que, manejando "cifras de la trascendencia" vuelve a pensar el problema del ser. Será el caso de K. Jaspers, que concilia en una "Fe Filosófica" la religión cristiana y la filosofía. Heidegger, por su lado, reflexionará la "desgracia del ser", sobre todo cuando una reflexión especulativa y conocimiento científico del pensar mismo, que es un "pensar algo" problemático.[18]

Kierkegaard, ciertamente piensa en el ser, en lo existente, pero en relación a lo trascendente, en algo que vivifica y da sentido al *individuo*. Concepto que lo distingue y con el cual Kierkegaard reflexiona su época histórica, es decir, *individuo* que se opone a un *sistema*, como Marx; además, *individuo* que se atreve a *decidir*. *Individuo* que comprende su *tiempo* y *a sí mismo*, y que trata de defenderse de una modernidad de la que había huido, de la *interioridad* de la existencia y de la que se había refugiado en las puras reformas y cambios políticos.

Kierkegaard pugnaba, por lo tanto, por una vuelta a la interioridad, a la subjetividad y a la *singularidad*, esto es, en contra de un mundo planificado. Sentía esa pérdida de auténtica afirmación de la singularidad como decadencia. De ahí su afirmación del individuo solo frente a la *nada* y frente a *Dios.* Y así como Sócrates utilizó el concepto de *individuo* para disolver la *polis* pagana, la creencia en unos dioses y los valores que ya no vivificaban la vida ateniense, de la misma manera Kierkegaard usaba el concepto de *individuo* dentro de la fe cristiana para devolverle su autenticidad primera y combatir, por lo mismo, la cristiandad convertida en una institución moderna. El cristianismo

[18] *SV*, V, 1-17 (*Opere complete*).

tendría que ser salvado por ese principio de la *subjetividad* y *singularidad* que rehuye ser convertido en *sistema*.

III

Kierkegaard es el filósofo de la "individualidad", de la "singularidad", aquel que nuca se supo situar en la dimensión de una *totalidad* que le parecía peligrosa y que tampoco, según sus palabras, pudo "convertir lo universal en particular". Heredó, en muchas de sus esferas, la gran tradición del occidente europeo, en especial el pensamiento cristiano. Pero no supo —o no pudo— detectar el sentido y el valor del horizonte de una universalidad que tenía en el concepto de *comunidad política* una de sus expresiones más logradas y, por lo tanto, más ricas.

Kierkegaard, aun en la afirmación de su individualidad, fue un *pensador radical*. Incluso su amor humano lo sublimó y lo concretizó en una renuncia de lo efímero, escogiendo deliberadamente la "*muerte*" y con ella, según él, la radicalidad de vivencia o de la *ejercitación del cristianismo*. En 1843, con la publicación de *O lo uno o lo otro*, ratificó su elección primera, y con *La repetición* y *Temor y temblor* culminaría su afirmación, personalísima, de enriquecer al individuo en el campo *estético, ético y religioso*. Además, su libro *Etapas en el camino de la vida*, publicado en 1845, coronaría y confirmaría esas tres esferas de la existencia, comprometiéndose, con estos escritos, como un escritor de la *Subjetividad*. Con *La enfermedad mortal* y con los *Dos tratados ético-religiosos menores* (1849), estaría preparado en cuestiones religiosas, lo que lo empujaría a la gran crítica al cristianismo establecido por la iglesia danesa, desarrollada en *Ejercitación del cristianismo*. Finalmente, terminaría el examen de sí mismo en *Juzgad vosotros mismos* de 1850 a 1852.

Por otro lado, Kierkegaard, al bucear en los repliegues de la interioridad, es un pensador agustiniano; pero también es un pensador socrático, pues indaga en lo profundo de lo *particular* y de lo *ético*, en un mundo que, ya desde el siglo XVIII, empezaba a deslumbrarse con los éxitos de una exterioridad y cientificidad de las revoluciones industria-

les. Es lógico, entonces, que lo espantase la naciente y creciente *uniformidad* masificante. En este sentido es un pensador radical, cuya *singularidad* va más allá de la expresión psicoanalítica y freudiana. Escribe, ciertamente, *ad se ipsum*, para sí, pero los destinatarios son los otros, aunque no precisamente los contemporáneos. Busca, como Descartes lo hiciera en sus *Meditaciones de prima philosophiae*, un punto de apoyo para su filosofía. Pero no lo fundamenta en la *idea clara* y *distinta*, ni en el *cogito*, eminentemente racionalista, sino en la conciencia de algo práctico y tangible del propio yo: *el individuo*. Por este motivo, su filosofía pretendía no quedarse en el *sistema*, en la pura elucubración teórica, sino en una filosofía "que fuera una verdad para mí", que exigiera responsabilidad y concreticidad al individuo[19] (precisamente al estilo de Pascal). Para Kierkegaard, una filosofía que no sirve para la vida no sirve para nada. Acordémonos que, en esta línea de pensamiento, al exigir y concretizar en *algo práctico* las ideas, el pensador danés se entrecruza con el pensamiento de Feuerbach; me refiero al *naturalismo trascendente* kierkegaardiano; éste subraya la individualidad y subjetividad como entidades *únicas*, libres y originales, *ante Dios*, y detectan la relación, ya descubierta por Lutero, entre Dios y el hombre por medio de la fe. De ahí la insistencia de Kierkegaard en su concepto de *experiencia* subjetiva y humana, parecida a la de Feuerbach, aunque muy lejos de la *secularización* del autor de *La esencia del cristianismo*.[20] De ahí surge su concepto de individuo como *único* (*den enkelte*), es decir, no reducible al sistema, a mera especulación, a deificación y confusión en la *universalidad cósmica*, tipo Hegel o Goethe.[21]

Kierkegaard, al rescatar de nuevo al individuo y su subjetividad, viene a poner el acento en lo factual, en lo particular, muy típico de la tradición de la cultura latina —romana y napolitana de los siglos XV y XVI—; no olvidemos el pensamiento de G. de Ockman, en pleno medioevo, en cuanto a su defensa del *individuo* y de lo *particular*. Tenía,

[19] Sören Kierkegaard, *Diario*, 22, p. 15. O lo uno o lo otro, II, p. 294.

[20] Sören Kierkegaard, *Pap*. 5, A 14 y 5, BI (10). *Apostilla científica conclusiva* a las **migajas filosóficas*, 1846, en *Poscriptum*, p. 424.

[21] Sören Kierkegaard, *Diario*, 20, 212, 289, pp. 12-14, 60-1, 75.

pues, ilustres predecesores, aunque su inspiración en resaltar la subjetividad le venía, evidentemente, por su peculiar concepción del cristianismo y, en especial, del concepto que tenía sobre Dios y su relación con el hombre. Por lo tanto, se entiende su distanciamiento con la filosofía hegeliana. Esto se hace evidente en *Deus sive*, historia de la filosofía de Hegel, donde contradecía diametralmente el pensamiento que Kierkegaard tenía sobre Dios. El hombre no podía perderse, ni en los *infinitos cielos* de Bruno, ni estar en uno de tantos mundos de Copérnico, ni mucho menos identificarse con el *Dios-Hombre* hegeliano. Su "individuo" lo situaba, incluso, fuera de la dimensión *física*. Además, su *epistemología* no podía ser fenomenológica y anticartesiana. El hombre de Kierkegaard, entonces, no podía ser encerrado en los estrechos moldes de la *mecánica-fisicalista* de Hobbes, ni en el *empirismo* de un Locke o Hume, que manejaban objetivos *seculares*, finitos, medibles exclusivamente en la lógica de un *realismo-experiencia* en donde la trascendencia era extraña.

En todo caso, Kierkegaard se verá influenciado por el movimiento romántico de un Novalis, Hoffman o Schlegel, para quienes, al rechazar el racionalismo y el cientificismo, lo *infinito* y lo *misterioso* constituían una parte importante de la dimensión humana. Kierkegaard no podía sentirse a gusto en la sola *objetividad*, en la mera *exterioridad* de las cosas; volcado hacia una teoría del conocimiento en donde la *experiencia* de la *subjetividad* no fuera el *sujeto*. En este sentido, Kierkegaard era un filósofo eminentemente kantiano, que había aprendido la lección de una modernidad en donde ya no se podía olvidar al hombre, ni en su racionalidad, ni como *sujeto*. Por otro lado, no estaba de acuerdo con los románticos, en cuanto al orden religioso, es decir, en poner en peligro el *propio yo* en las nubosidades de una simbiosis de lo finito con lo infinito, en donde se permanecía casi puro cosmos, sin subjetividad, sin eticidad.

Debemos reconocer que, en este renglón, Kierkegaard tuvo la razón. Siempre existió ese peligro dentro de la eticidad de la filosofía hegeliana y, por supuesto, de la hegeliana-marxista. Por lo demás, acordémonos de las suspicacias del propio Kant hacia ese diluido y vaporoso romanticismo. Kierkegaard ambicionaba aprisionar al mundo y sentir

su dolor, pero no perderse en un entusiasmo panteísta y fichteano.[22] No podía encerrarse en un entendimiento sistemático, ni contemplarse en una especie de "rebaño común". Ansiaba, es cierto, como Novalis, el poeta romántico, el "volver al hogar", pero era la *nostalgia de Dios*, el verdadero hogar, el punto real y auténtico de Arquímedes.[23] El Fichte del *Destino del hombre* no daba cuenta de ese amor paternal de Dios por el hombre real, ni de la naturaleza del mal moral en el mundo. El hegelianismo, al igual que el romanticismo, no podían, según Kierkegaard, ofrecer al hombre un punto de apoyo, una raíz sólida, un remedio eficaz a la desesperanza. Con Hegel o con los románticos, se caía fácilmente en el éxtasis, en la embriaguez de lo universal y lo infinito; pero, también, en la desilusión, en la no responsabilidad individual. Como anota James Collins: "La doctrina de Hegel exigía no sólo que el hombre bebiera copiosamente en la copa de la sabiduría, sino, según las propias palabras de Kierkegaard, que se cayera dentro de ella. Lo único que podía hacer el individuo era aceptar las necesidades y los resultados de la historia, y luego proceder a dirigir sus asuntos privados según otras categorías enteramente diferentes".[24]

IV

Kierkegaard, pues, no se entusiasma con esa nueva filosofía que *duda de todo* y establece "nuevas certezas". Cree que el tiempo de Descartes y Abraham ya pasó y no se es grande solamente con invocar a los grandes. La fe no es fruto del *sistema*, ni las normas se pueden "evaporar" en la conciencia individual, tampoco en una razón universal, porque la misma fe, aun la de Abraham, no es sino exigencia, responsabilidad individual y donación de sí. Dios no es la *explicación* del hombre, ni la *esencia* del mismo, ni una sublimación estilo Feuerbach, ya que la relación Dios-hombre no se media en una síntesis superior,

[22] *Idem*.
[23] *Cf*. Arthur Dahl, *Soren Kierkegaard's Pilgrimage to Jutland*.
[24] James Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, p. 41.

ni el hombre-religioso desaparece por su fe. El hombre permanece como individuo, como persona, en su particularidad ante Dios. No es un *momento* de Dios o del mundo. Ni Bruno, ni Spinoza, ni Hegel. El hombre es un *existente* frente a Dios-Ser-Existente. Es, ciertamente, un *imago Dei*, pero no en la *alienación* hegeliana del Dios-hombre, sino en la relación Dios-hombre en Cristo.[25] Por lo tanto, Kierkegaard se oponía a todo intento de eliminar la subjetividad individual que pretenda sumergirla en el *todo* de un sistema. Ser y devenir no pueden aprehender la *experiencia* de la existencia. La *Lógica* de Hegel, según él, en tanto conceptual, dejaba al margen *eticidad* y *experiencia.*

Para Kierkegaard, la verdad era una *verdad práctica e individual*, jamás anclada en una volatilización del ser.[26] El ser es ser individual, existente, concreto, existencial, por eso, según él, el *cristianismo* no puede someterse al *Aufhebung* hegeliano; o sea, no puede diluirse o resolverse en nuevas etapas o en nuevas síntesis de etapas anteriores, ni olvidar los hechos históricos particulares que le dieron vida y fundamento. Por lo tanto, no quiere reducir el cristianismo a un sistema panteísta. Perdería, según Kierkegaard, su connotación de vida existencial y, lo más importante, no podría dar razón de la *persona humana*. Por ese motivo, el cristianismo, según el pensador danés, no es un *sistema lógico*, en donde la fe pueda ser subsumida por la razón dialéctica hegeliana. No se cansa de afirmar, tomando viejos acentos agustinianos, que "la existencia corresponde a la cosa individual".[27] Por esta razón, desdeña al hombre-masa, pero sin sacralizar al Dionisos griego, ni caer en el Superhombre de Nietzsche. Creía sinceramente en la *igualdad* ante Dios. Por eso, aunque huía del hombre-masa, no compartía las expresiones de desprecio al populacho, muy propias de Nietzsche, ni perdía las esperanzas de que pudiera florecer la *persona superior* entre la multitud.[28] La solución era Cristo, no Hegel.

Kierkegaard jamás supo situarse ni comprender la idealidad-universalidad hegeliana. Detectaba en el *Sistema* de Hegel un intento de

[25] Sören Kierkegaard, *Discursos edificantes* I, pp. 100-103; IV, p. 142.
[26] *Cf*. Denzil Patrick, *Pascal and Kierkegaard*.
[27] *Diario*, 1027, p. 358.
[28] George A. Morgan, *What Nietzsche Means*?, p. 190.

restauración especulativa en donde la conciliación entre fe y saber, entre filosofía y religión, no harían sino nivelar o rebajar el cristianismo a la altura de los poderes de este mundo. La identificación hegeliana entre arte, filosofía y religión,[29] eliminaba, según él, la esencia del cristianismo como *contradicción*, porque negaba lo único necesario: la fe en Cristo que no aceptaba una mundanidad sin trascendencia y sin crucifixión, muy propias, en todo caso, de lo que Kierkegaard llamaba la "cristiandad".[30] La concepción de Kierkegaard sobre el cristianismo como *negación*, como aceptación, sin más, de una fe que viene de lo Alto y, sobre todo, del cristianismo como *signo de contradicción*, le viene de la interpretación que seguramente hizo del texto de Pablo de los Corintios, en donde la predicación del cristianismo y de la cruz, es locura y "Escándalo para los judíos, necedad para los gentiles", mientras "para los que se salvan" es "poder de Dios", porque Cristo es "fuerza y sabiduría del mismo Dios".[31] Todo lo contrario, pues, del sentido que Hegel le atribuía al concepto de *negatividad* y, sobre todo, señal evidente de la diferencia de conceptos en cuanto a la relación entre *trascendencia* y *cristianismo* en ambos pensadores. Mientras el filósofo alemán acentuaba la totalidad en el ser individual y éste se realizaba en una *universidad*, inclusive cósmica, el "existencialista" Kierkegaard subrayaba, precisamente, la singularidad y concreticidad en el ser finito e individual. Pero individuo, solo y singular, que escapa al *individualismo* de Stirner y que no se encierra, por lo tanto, en una asociación egoísta, ya que Stirner extrae su individuo *único* de la nada creadora, en contraposición al pensamiento de Kierkegaard que sostiene que su *único* es posible, ante Dios, porque solamente Dios, revelándose en Cristo, con solicitud paternal, puede asegurar la libertad y la originalidad al hombre-individuo, pero dentro de una comunidad en donde son iguales ante Dios, los hermanos y, por consiguiente, del mismo Padre.[32]

[29] Hegel, *Lecon sur la philosophie de la religion*, pp. 237-247.

[30] *Pap*. 2, A. 92 (Juan 8, 1937). *Pap*. 9, A, 226 (1848). *Cf*. Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*.

[31] *Cor*, 18. Fil., 2.5. *Rom*. 12, 2. Col. 3, 10.

[32] *Pap*., 9, A, 259.

V

Pero la concreticidad y subjetividad de la filosofía de Kierkegaard no desembocaba en una *secularización* de la historia del hombre, porque la *esencia* del mismo no se diluía en una divinidad universal, ni ésta era la sublimación del hombre mismo. Kierkegaard no era Feuerbach. El pensador danés, más bien, se preciaba de haber descubierto y develado el *Espíritu*, ese espíritu divino que se ha revelado en Cristo y que transforma al individuo en *único y libre*. Está lejos, pues, de las líneas esenciales del existencialismo moderno. Por lo mismo, no convivía la tesis de los que, como la izquierda hegeliana, hacían coincidir ciencia y filosofía, o filosofía y religión, para quedarse, tan sólo, con la *ciencia*, en contra, inclusive, del pensamiento auténtico de Hegel. No estaba de acuerdo, según sus palabras, con aquella "humana complacencia al modo de Hegel o de Goethe para satisfacer a sus contemporáneos", es decir, con aquellos que deseaban "suprimir a Dios y deificar la generación".[33] Kierkegaard, en este sentido, se separaba, radicalmente, de una secularización o marginación del Dios individual y personal de la antigua concepción spinoziana. Rechazaba, por lo tanto, la muerte de Dios nietzscheana, propugnando, en todo caso, el advenimiento del verdadero y auténtico cristianismo, aquel que fue abolido, según él, por la "cristiandad".[34]

No intentaba, por consiguiente, "conciliar" el dogma cristiano con la *ciencia*, como Martensen y los teólogos racionalistas, ni cristianizar a Hegel, ni perder la individualidad en una síntesis panteísta, ni mucho menos ver evaporarse la idea del pecado. Creía, como Sócrates, en el individuo y clamaba porque éste pensara por sí mismo, no como masa o rebaño, así como en el orden para recuperar "el poder y el significado perdido de las palabras".[35]

Kierkegaard, evidentemente, al colocarse como moralista europeo, a la altura de la crítica de un Pascal, de un Nietzsche o un Dostoievsky,

[33] *Pap.*, 9, A., 254.
[34] *Pap.,* 9, A., 171.
[35] *Diario,* 88., p. 35.

y sobre todo, en su intento por defender la autonomía de la vida "interior" e "individual", en su plena radicalidad, salvaba, así, a la libertad humana del determinismo que, según él, detectaba en la dialéctica hegeliana.[36] Pero, también, con esta crítica a los "universalismos hegelianos" y, sobre todo, a las interpretaciones que de ellos hacia la cultura danesa, volvía a la recuperación de la terminología del cristianismo tradicional, siguiendo la inspiración, tal vez, del viejo Tertuliano. No solamente pugnaba por romper el *encantamiento* romántico, al fin, del lenguaje hegeliano, sino, principalmente, desnudar las causas del deterioro moderno de las raíces de la cultura cristiana. Hegel le serviría de excusa. En el fondo del pensamiento de Soren Kierkegaard ya latía, *ante litteram*, el deseo del hombre moderno, expresado por Hokheimer, por "volver a casa": a la casa de la *interioridad*, de la determinación concreta, de aquello que es *vivido*, en una *sensación de existencia*. Será la razón por la que filósofos y teólogos, como Heidegger, Jaspers, Marcel y Karl Barth, fundamentarán en la *realidad existencial* del filósofo danés muchas de sus intuiciones.

Bibliografía

CASTAGNINO, F., *Gli studi italiani su Kierkegaard* 1906-69. Roma, 1972.

COLOMER, Eusebio, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* III. Barcelona, Herder, 1990.

COLLINS, James, *El pensamiento de Kierkegaard*. México, FCE, 1958.

CORTESE, A., "Kierkegaard", en *Questioni di Storiografia Filosofica*. Ed. V. Mathieu, 1-IIII, Brescia, 1975, vol. 722.

DAHL, Arthur, *Soren Kierkegaard's Pilgrimage to Jutland*. Trad. de T. H. Croxall. Copenhage, Danish Tourist Association, 1948.

Diario. Ed. de C. Fabro. Brescia, 1980, 11 vols.

HEGEL, G. W. F., *Lecon sur la philosophie de la religion*. París, Vrin, 1959.

[36] *Diario*, 96., p. 38.

HEIDEGGER, Martin, *Estudios sobre mística medieval*. México, FCE, 1997.
KIERKEGAARD, Sören, *Diario*, 1843, IV, A, 108. Trad. it. de Cornelio Fabro. Brescia, (*F*), 1948-1949-1951, vol. I.
KIERKEGAARD, Sören, *Diario*, 20, 212, 289, pp. 12-14, 60-1, 75.
KIERKEGAARD, Sören, *Diario*, 22, p. 15. *O lo uno o lo otro*, II, p. 294.
KIERKEGAARD, Sören, *Discursos edificantes* I, pp. 100-103; IV, p. 142.
KIERKEGAARD, Sören, *El concepto de la angustia*. Madrid, Guadarrama, 1965.
KIERKEGAARD, Sören, *Pap*. 5, A 14 y 5, BI (10). *Apostilla científica conclusiva* a las **migajas filosóficas*, 1846, en *Poscriptum*, trad. de Paul Petit, París, Gallimard, 1949.
KIERKEGAARD, Sören, *Papirer (care)*. Ed. de IV. Thulstrup, Kobenhaun, 1968.
KIERKEGAARD, Sören, "Post-scriptum", en *Postscriptum aux miettes philosophiques*, ed. de Paul Petit. París, Gallimard, 1941.
KIERKEGAARD, Sören, *Samlede Vaerker* (*Opere complete*), per A. B. Drachmann, J. L. Heimberg, H. O. Lange, 1901-1906, vol. II.
MORGAN, George A., *What Nietzsche Means*? Cambridge, Harvard University Press, 1941.
Opere. Ed. de C. Fabro, Florencia, 1972.
PATRICK, Denzil, *Pascal and Kierkegaard*. Londres, Lutterworth Press, 1947.
WAHL, Jean, "Le Nietzsche de Jaspars", en *Recherches Philosophiques*, F. VI.

Religión, identidad y política

RUBÉN DRI
Universidad de Buenos Aires

Tres son las etimologías que se han propuesto sobre el origen de la palabra "religión". Cicerón la hace derivar de *relégere*, que significa "releer". Ello quiere decir que hay algo que se ha leído mal y que, por lo tanto, es necesario corregir mediante una relectura. San Agustín, por su parte, conectó el vocablo "religión" con *reelígere*, volver a elegir, lo cual significa, evidentemente, que hay algo que se ha elegido mal y que, en consecuencia, es necesario volver a elegir, y así corregir la elección anterior.

Por su parte, Lactancio, escritor cristiano del siglo III, propone la etimología más aceptada: sostiene que el origen debe ser buscado en el verbo *religare*, esto es, "religar", volver a ligar, o volver a atar. Ello significa que hay algo desligado, algo que se ha desatado. En otras palabras, habría una fractura que es necesario saldar.

De hecho, las etimologías propuestas hacen alusión a una falta, a una fractura que es necesario reparar. Se alude así, a una triple fractura que aqueja al sujeto, sea éste individual o colectivo. En primer lugar, la fractura del ser humano con relación a la naturaleza, al cosmos; en segundo lugar, la fractura con relación a los otros y, finalmente, con relación a la trascendencia expresada como Dios o como los dioses.

Todas las culturas reconocen la realidad de esta triple fractura, expresada mediante los mitos de la caída. Allá lejos, *illo tempore*, en los orígenes, como lo expresan las narraciones mitológicas, o sea, religiosas. Vivía el hombre una realidad paradisíaca. Su comunión con la naturaleza era perfecta. Los árboles entregaban espontáneamente sus frutos, la tierra se prestaba para ser trabajada con placer, sin fatiga. Los animales eran amigos. Las serpientes, los tigres y los leones eran amigos del hombre como entre ellos mismos. Entre los hombres, entre

las tribus o las diferentes culturas, no había enemistad. No había injusticias, no había abuso del poder. El crimen no existía. Todos eran hermanos, una espléndida realización del comunismo en el que todo se compartía y se distribuía a cada uno según sus necesidades. O quizá no era necesario ni siquiera distribuir algo, porque todo estaba al alcance de cada uno. Finalmente, el hombre se encontraba en una relación amistosa con Dios o los dioses. Éstos bajaban a la tierra, conversaban con los seres humanos. Entre los dioses y los hombres existía la más completa amistad. Todo ello se ha fracturado. La naturaleza, antes amiga, ahora se ha rebelado. Se niega a entregar sus frutos, le presenta toda clase de obstáculos: "Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás" (Gn, 3, 16-19).

Los otros, hasta el momento amigos, se transforman en enemigos. Comienzan las luchas, la dominación, los asesinatos: "Caín dijo después a su hermano: 'Vamos al campo'. Y cuando estuvieron en el campo, Caín se lanzó contra Abel y lo mató" (Gn, 4, 8). Dios, antes cercano, ahora se aleja, se transforma en algo amenazante: "Oyeron, después los pasos de Yavé que se paseaba por el jardín, a la hora de la brisa de la tarde. El hombre y la mujer se escondieron, para que Dios no los viera, entre los árboles del jardín" (Gn, 3, 8).

Menester es religar lo desligado, suturar la triple fractura. Necesariamente la re-ligazón será práctica y teórica, es decir, se trata de una transformación de la realidad que implica el momento de la creación, de la práctica o del trabajo y el de la conciencia, teoría o simbolización. En otras palabras, requiere la acción mancomunada de la política y la religión, de la acción transformadora y del símbolo que exprese el sentido. Política y religión, dos elementos indispensables para la superación de la triple fractura que significa, al mismo tiempo, la recuperación de la identidad perdida.

Mito, religión, símbolos y fetiches

Los santuarios dedicados a la Virgen, que pueblan todo el territorio latinoamericano, suelen encontrarse en una *elevación* del terreno ubicada en el *centro* del pueblo. De esta manera, se indican dos símbolos poderosos, de extraordinaria importancia, que aluden al *sentido* tras el cual se orienta el ser humano, tanto en su vida individual como social.

Cuando visitamos un lugar por primera vez, como puede ser una ciudad extranjera en la que se habla un idioma que desconocemos, o una cadena de montañas, buscamos siempre un punto de referencia, un centro que nos sirva de orientación. Si perdemos ese centro nos sentimos desorientados, perdidos y desprotegidos. Eso mismo nos pasa con relación a los grandes problemas que se nos presentan en la vida, tanto individual como socialmente. Nos referimos a los problemas del nacimiento, la vida, la muerte, el dolor, el sufrimiento, la opresión, el poder y la injusticia. Necesitamos imperiosamente encontrarles sentido, tener puntos de referencia. Nadie escapa a ello.

Tener el punto de referencia significa orientarse en la totalidad, ya se trate de la ciudad o de la cadena montañosa. Desde ese punto se podrá ver el Todo. Además, si ese centro está elevado sobre el resto de la ciudad o de la cadena montañosa, la orientación será más clara.

La necesidad de encontrarse en el centro ha llevado siempre a las culturas tradicionales a edificar el poblado alrededor de un símbolo fuerte, generalmente un templo, que hace las veces de centro. Los conquistadores españoles han trazado siempre el mapa de la nueva ciudad alrededor de un centro, en él confluyen el templo y el municipio. Grecia estaba formada por un conglomerado de *polis*, pero todas se orientan por un centro común, el templo de Apolo en Delfos: "el ombligo del mundo".

El símbolo del centro suele estar unido a la altura. Ésta puede ser tanto una formación geológica natural, como es el caso de las montañas o elevaciones naturales del terreno, como el Sinaí para los hebreos o el Garizín para los samaritanos; o creadas por la obra humana, como las pirámides, tanto las egipcias como las aztecas, o los célebres *zigurat* o torres de siete pisos de la antigua Babilonia. También podemos encontrar el centro no geográfico, sino orientador como en las diversas polis

que se encontraban en la acrópolis. Lo mismo debe decirse de los *camarines* que no faltan en ninguno de los santuarios dedicados a la Virgen. El camarín lleva a la Virgen o al santo que es el símbolo mismo del centro.

Así, subir la montaña, ascender los escalones que llevan al camarín, es encaminarse al centro, llegar al lugar desde el cual todo cobra sentido. Es allí donde se produce la comunicación con Dios, con la virgen o el santo. Una cantidad considerable de santuarios babilonios se denominaban "vínculo entre el cielo y la tierra". Esto se aplica perfectamente a santuarios, camarines y ermitas. Estos son lugares sagrados, centros en los que cielo y tierra se comunican, y donde se producen, por lo tanto, los "milagros".

Moisés recibe las "Tablas de la Ley" en la montaña del Sinaí (Ex, 19); Jesús elige a los "Doce" que habrían de ser los fundamentos de su proyecto del "Reino de Dios", en una montaña (Mc, 3, 13-19); Jesús manifiesta su realidad divina en una montaña: el Tabor (Mc, 9, 1-10), y su muerte se produce en una elevación: el Gólgota (Mc, 15, 21-22). Todas estas alturas son, a su vez, ejemplos de centros que otorgan sentido.

Desde el centro se ve el todo. Ello significa que se ve toda la historia personal, o toda la historia de la sociedad o del pueblo. Es decir, se ubican tanto en la vida como la muerte, tanto en el dolor como el placer, tanto en la tristeza como la alegría. Todo encaja; en consecuencia, todo tiene sentido. De ahí que el centro es centro sólo si pertenece a una totalidad, ya sea ésta la vida personal, la familia, la sociedad o la humanidad. El sentido depende, en consecuencia, de la visión de la totalidad. El asumir este trabajo o emprender aquel estudio sólo tiene sentido si encuadran con la totalidad de mi vida, en lo que quiero hacer como proyecto total de vida.

Uno de los acontecimientos que presiden a la denominada posmodernidad en la que estamos viviendo es la pérdida del centro y, por ende, la fragmentación y la desorientación. La modernidad lleva desde su nacimiento la contradicción entre el centro y la descentración; ya que, por una parte, desde el principio estableció al hombre como centro del universo; por otra, la revolución copernicana lo sacó del mismo. Y es que, en todas las sociedades anteriores a la modernidad, el hombre se encon-

traba en el centro, o no le era muy difícil encontrar el centro. Los dioses, los santos, los ángeles o Dios son otros tantos símbolos del centro. La proclamación hecha por Nietzsche de la “muerte de Dios” significa la desaparición del centro, de toda posibilidad de encontrar el centro. El hombre se encuentra “descentrado”, en un movimiento centrífugo: “Desde Copérnico ha rodado el hombre desde el centro hacia la periferia”.[1]

Encontrar el centro es encontrarse a sí mismo, llegar al sí mismo, identificarse. El que padece de esquizofrenia está descentrado, dividido, por lo tanto, comienza a perder su identidad. En la locura, el centro se ha perdido y el hombre se encuentra literalmente perdido, pues no sabe dónde está, se encuentra disperso, descentrado.

Con la posmodernidad se pierde el centro, por lo que todo el universo estalla y se dispersa en una multitud de fragmentos. Ahora, la búsqueda ansiosa del centro se hace más apremiante que nunca. Es un universo fragmentado en el cual los centros se multiplican, las búsquedas se suceden, los símbolos se renuevan, aparecen nuevos y otros resurgen de su especie de letargo.

A esa necesidad de totalidad, que recomponga la fragmentación y dispersión, responde tanto el mito como la religión y la filosofía. El *mito* es una forma de conciencia social destinada a presentar esa visión de totalidad que permita encontrar el sentido de los grandes problemas que el ser humano desde siempre se ha planteado. Todas las culturas, todos los grupos humanos, los pueblos y las naciones conocen sus mitos fundantes, es decir, aquellos que les otorgan sentido y legitimidad.

Es un error creer que la época de los mitos ha terminado. Esa fue una concepción europea del siglo XVIII, conocido como el siglo de la Ilustración. Se pensaba, entonces, que el despertar de la razón humana y sus vastos descubrimientos, expresados en las ciencias, había terminado con la época de los mitos, considerados éstos como expresiones de la irracionalidad. Hoy es imposible sostener tal cosa.[2]

[1] Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, p. 32.

[2] El siglo XX fue testigo de una impresionante recuperación del mito como modo de comportamiento humano, mediante el cual se otorga sentido tanto a los individuos como a los grupos humanos. Se lo ha estudiado desde distintos enfoques, como el cientificista-positivista, el

Los mitos son concepciones totalizantes. Mediante ellos los pueblos encuentran su ubicación en la historia y en el mundo. Su raíz fundante no es el intelecto o razón, sino toda la vivencia del ser humano. Esta vivencia o fe busca su expresión en narraciones que se refieren a acontecimientos que tuvieron lugar en el origen del mundo y del tiempo. Por ello son fundantes. Los grandes mitos, como los de la creación, del diluvio o de la caída, son universales, porque responden a problemas que todos los hombres se plantean, no importa en qué época o a qué cultura pertenezcan. Además de estos mitos universalmente fundantes, hay otros destinados a fundar y dar sentido a determinadas actividades, o a responder a determinados problemas que se plantean los grupos humanos; aquellos mitos menores que pululan en todas las poblaciones. Por ejemplo, el mito de "Rómulo y Remo" para la ciudad de Roma; o el de la creación del universo en siete días para fundar la semana y el descanso sabático.

Los mitos son, pues, creaciones colectivas, concepciones de la totalidad, destinadas a dar sentido a la vida y sus grandes problemas. Lo hacen mediante narraciones de acontecimientos que tuvieron lugar en el pasado, es decir, narraciones de acontecimientos fundadores de la historia misma. Ahora bien, para comprender el sentido de esas narraciones, es necesario tener las claves de los diversos géneros literarios que emplean.[3]

Es muy importante conocer la diferencia existente entre el mito como forma de conciencia social de sentido y la narración correspondiente. Sobre todo, a partir de la Ilustración, pero con raíces en el nacimiento de la filosofía griega, predominó la tendencia a confundir el mito con la narración, interpretando ésta siempre como una leyenda que pretendía ser histórica. La narración es esencial al mito, pero no es el mito. Es un instrumento de éste, es un componente esencial del mismo y no se reduce de ninguna manera a la leyenda, que es sólo uno de los tantos géneros literarios que el mito emplea. En cada cultura diferente hay

sociológico, el sacrificial, el estructuralista, el histórico, el etnológico, el fenomenológico y el hermenéutico.

[3] Para todo el tema de los géneros literarios me apoyo en el excelente estudio de Florencio Mezzacasa: *Así habla la Biblia*.

claves diferentes. Por ello, es muy importante conocerlas si queremos entender los mensajes que se nos transmiten. Cito entre los principales géneros literarios utilizados por el mito y la religión, a la leyenda, la saga, la etiología y la escenificación.

Ahora bien, las narraciones mitológicas están constituidas, principalmente, por los *símbolos*; a través de éstos se expresa el *sentido.* No es fácil definir el símbolo y tal vez sea imposible hacerlo, si nos referimos a una definición en sentido estricto. Lo mejor es aproximarnos mediante una descripción en la que percibamos la diferencia con otras significaciones emparentadas, es decir, con el signo, la alegoría, la imagen y el fetiche.

Las discusiones sobre las diferencias, semejanzas o identificaciones son interminables. No entramos en ellas. Procuraremos sólo dar una idea que nos permita orientarnos en la selva de los símbolos que forman parte de toda cultura; sobre todo, de toda cultura popular. En primer lugar, menester es distinguir entre símbolo y signo.

El *símbolo* es algo que se muestra, que se percibe sensiblemente y que, en su mostrarse, apunta hacia otra realidad. El símbolo significa algo distinto de lo que él es en su ser sensible. Está por otra cosa de que lo que él es. Pero lo otro que el símbolo significa es múltiple; es decir, es *polisémico*: posee múltiples significados. Así, el agua puede representar purificación, vida nueva o destrucción. La Virgen puede indicar protección, maternidad o curación. El símbolo es inagotable, por lo cual puede ser continuamente resignificado. Este es un aspecto de suma importancia: como los símbolos son polisémicos, su significación depende de una lucha hermenéutica, es decir, de una lucha por su significado. Un símbolo nacido con la dominación y para la dominación puede ser resignificado por el dominado y viceversa.

La Biblia nos da muchos ejemplos de ese hecho. El caballo siempre representó en la tradición profética, a la que perteneció Jesús, al dominador. Siempre va unido a la guerra y a la destrucción; sin embargo, el apocalipsis de Juan lo pone, en primer lugar, al servicio del imperio, pero luego le sirve al Mesías para vencer a la bestia imperial.

El *signo*, por su parte, al ser pura referencia de algo, se agota en esa referencia. Así la luz roja del semáforo se agota en significar la prohibición

de pasar. Si bien hay autores para quienes signo y símbolo se identifican, nosotros preferimos distinguirlos. El signo nunca puede tener la riqueza del símbolo.

Por su parte, la *imagen* es fundamentalmente simbólica, pero también es signo. Como signo una imagen puede indicar una dirección o el fin de un camino. Pero su riqueza radica en el símbolo. Efectivamente, una imagen como la de la virgen de Itatí, puede tener tantos significados como creyentes o devotos se aproximan a ella; en consecuencia, será importante prestar atención a la manera en que se presentan las diversas imágenes de la devoción popular. Por otra parte, la imagen suele ser portadora de diversos símbolos. Éstos pueden encontrarse en su color o sus colores, en la forma en que está tallada o vestida, en el lugar que ocupa, en el conjunto que la rodea, etcétera.

Por otro lado, los símbolos están emparentados con los *fetiches.* En el símbolo el sujeto se proyecta, pues no se puede ser sujeto sin proyectarse en símbolos. En este sentido, éstos son fundamentales para la constitución del sujeto, quien es esencialmente simbólico. Ahora bien, el sujeto se desdobla en el símbolo, se ve a sí mismo en éste; por lo tanto, el símbolo posee una cierta independencia del sujeto que se proyecta en él. De ahí que haya una tendencia del símbolo a independizarse y dominar al sujeto del que es constitutivo. Ese es el momento fetichizante del símbolo. Lo propio del fetiche es, precisamente, el ser una creación del sujeto que se independiza de éste y pasa a dominarlo. Esto acontece cuando, por ejemplo, se encarga al símbolo que solucione el problema del trabajo, sin que el sujeto que se lo pide haga nada para resolverlo. No acontece ello, en cambio, cuando el sujeto es consciente de que conseguirá el trabajo si lo busca. El símbolo funciona entonces como un estímulo impulsor, como una fuerza que potencia la búsqueda.

Es conocida la polémica de los profetas hebreos más radicales con los sacerdotes en torno al templo. Para éstos, el templo era el centro que daba sentido a todo, porque en él estaba el centro de los centros: Yavé-Dios, que los protegía de todo mal. No importaba el comportamiento personal ni social, el templo los protegía, les daba pleno sentido, aunque cometiesen los peores delitos. De esta manera, para los

profetas más radicales como Miqueas y Jeremías, pasaba de símbolo a fetiche o ídolo. El templo no los iba a proteger si ellos continuaban con sus injusticias y crímenes. Miqueas afirma directamente que el templo, e incluso Jerusalén, deben ser destruidos: "Pero precisamente por sus maldades, Sion va a quedar como un potrero arado, Jerusalén será reducida a escombros y el cerro del templo será cubierto por el bosque" (Mq, 3, 12).

Ello es así porque para los profetas el verdadero centro se encontraba en el seno del pueblo, en la práctica solidaria del don. Ese centro se encontraba simbolizado por el "arca de la alianza" o del "pacto" intertribal, porque Yavé-Dios estaba comprometido en el mismo. Parece que, de esa manera, los profetas eliminaban todo símbolo. No es así: eliminaban determinados símbolos convertidos en fetiches, porque creían que era imposible resignificarlos en función del proyecto liberador que ellos encarnaban. Las estatuas, las representaciones, los símbolos que eliminaban eran verdaderos fetiches o ídolos que legitimaban la dominación monárquica. En lucha en contra de ellos crean nuevos símbolos, como el Sinaí, el Arca de la Alianza, la Pascua, el Éxodo, el Siervo de Yavé, el burro como contrastado al corcel y al carro de guerra, símbolos de la destrucción y la muerte por obra de los ejércitos de las monarquías.

Los mitos estructuran a los símbolos mediante la narración, dándoles un significado preciso. En las diversas narraciones del diluvio, por ejemplo, el agua, los animales, el héroe que se salva, ya sea Gilgamesh en el relato sumerio, Deucalión en el relato griego, o Noé en el bíblico, adquieren un significado preciso, distinto en cada caso. Por otra parte, lo que puede significar el agua para una cultura litoraleña, puede significar el fuego en una mediterránea. Es decir, un determinado orden social desaparecerá por el agua en un pueblo junto al mar, pero esa destrucción es impensable en el desierto, donde el papel del agua lo cumplirá el fuego.

Cada tanto surgen noticias sobre la búsqueda y presuntos hallazgos, ya sea del diluvio bíblico o del Arca de Noé. Provienen de la confusión entre lo mitológico y lo científico, entre un mito y una narración histórica. Sin duda, en la Mesopotamia asiática existieron muchos diluvios,

muchas inundaciones, como, por otra parte, se dan frecuentemente en nuestra Mesopotamia. Pero a ninguno de esos diluvios en particular, se refiere la narración bíblica; en todo caso, los sumerios, cerca de dos mil años antes, habían hecho un relato del diluvio que influyó decisivamente sobre la narración bíblica, o sobre las dos narraciones bíblicas, una hecha en el siglo décimo y al otra en el sexto, que luego se sintetizaron en la única que conocemos.

La identidad de los sujetos

Sólo los seres conscientes —por ende, históricos— se plantean el problema de la identidad. Para los seres ahistóricos, como las piedras y los minerales en general, no hay identidad. Ésta sólo se plantea desde el ser humano; éste es quien dice que una piedra es una piedra, es decir, la identifica como tal; por lo que no sabe nada de dicha identidad. Por su parte, el ser humano no puede dejar de plantear la idea de identidad. Ahora bien, es distinta la manera como la plantea en unos y otros. Para el ser ahistórico el problema no existe, simplemente es. Es lo que es. La piedra es; su identidad está asegurada de una vez y para siempre. Responde plenamente al principio de identidad.

Para el ser histórico la situación es distinta. Éste es lo que no es y no es lo que es. El no-ser lo atraviesa interiormente. Es un momento constitutivo del mismo ser, pues continuamente es otro que él mismo. Cada uno de nosotros cambia a cada momento, continuamente nos transformamos. Cuando dejamos de ver a los amigos por algún tiempo, a veces nos cuesta reconocerlos, pues son otros, a pesar de ser ellos mismos. Lo cual significa que su identidad no está asegurada. Siempre el no-ser puede prevalecer y dominar al ser. El no-ser puede crear una profunda fractura que prácticamente haga desaparecer el ser. Es el conocidísimo caso de las esquizofrenias que, en sus momentos culminantes, pueden desembocar en la locura. En ésta, el sujeto no se reconoce como tal, por lo que deja de existir como ser histórico, como sujeto.

La identidad es una tarea. El sujeto no es, se hace, se crea, se pone, se realiza. Ser sujeto es realizarse como sujeto, es hacerse sujeto. Ello

implica afrontar los momentos de negatividad, de escisión, de ruptura. Implica atreverse a salir, a realizar la odisea de la identificación. El sujeto no es idéntico a sí mismo. Se identifica a sí mismo. Ser sujeto es hacerse idéntico.

La identidad es un problema que se encuentra continuamente cuestionada, auto-cuestionada. El ¿quién soy?, ¿qué soy?, no son preguntas retóricas ni que pueden responderse de una sola vez. Continuamente me encuentro cuestionado en mi identidad: me pregunto quién soy, qué soy. Este cuestionamiento se acentúa en las épocas de crisis. En esas épocas se produce el descentramiento, se pierde el centro, uno no sabe "dónde está parado", es decir, no sabe quién es ni qué es. En toda vida personal y social hay momentos de crisis en los cuales todo se replantea. Es entonces cuando el problema de la identidad aparece en toda su profundidad. Exige respuestas, orientaciones.

El fenómeno denominado "globalización" representa precisamente una de esas épocas de crisis. Es una etapa de una feroz ofensiva del gran capital, que, para superar la que tal vez sea la crisis más grave de su historia, lanza un proceso de superconcentración, a la que da el nombre de "globalización", la cual está presente, actúa y modifica constantemente nuestras condiciones de vida. De hecho, la "globalización" está impulsada y dirigida por las corporaciones transnacionales, la "Santísima Trinidad" formada por el FMI, el BIRD y la OMC, además de los tres polos formados por Estados Unidos, la Unión Europea y Japón.[4] Como lo afirma Petras, "de las 500 empresas más grandes del mundo, vehículos de circulación de capitales como instrumento de la globalización, el 49 % son norteamericanas; el 37 % son europeas y el 10 % japonesas".[5]

El concepto de globalización comienza a circular a fines de los sesenta, como sustituto del de "imperialismo", debido a que este concepto tenía un matiz peyorativo. Los periódicos *Business Week, Fortune* y algunas revistas de negocios norteamericanas son las que lo ponen en circulación, de manera que "el concepto de globalización entró en la jerga periodística para describir el fenómeno de expansión de capitales

[4] Gustavo Ianni, *La era del globalismo*, p. 93.

[5] Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, pp. 12-27.

y de empresas norteamericanas, europeas y japonesas conquistando espacios económicos".[6]

En definitiva, el proceso de globalización no es un fenómeno completamente nuevo, pues el capitalismo ha conocido diversos momentos de expansión y concentración. Lo novedoso "concierne a la escala, profundidad, intensidad y velocidad del fenómeno".[7] Es lo que Deleuze denomina "desterritorialización" y "reterritorialización", es decir, el capital, como sujeto desprendido de su matriz en el trabajo, se desterritorializa y vaga por el mundo en busca de ganancias, y se reterritorializa donde encuentra esos lugares propicios para dicho propósito.

Ahora, la globalización está potenciada por los avances espectaculares de la tecnología. Produce, por un lado, un proceso de integración o transnacionalización, que va más allá de la internacionalización. Esta parte o momento de la globalización es el que se transforma en "pensamiento único". Es el neoliberalismo que pretende reducirlo todo al mercado. La globalización sería, así, un fenómeno que pertenece a las sacrosantas leyes del mercado, a la que todos deben acatamiento.

Por otro lado, la globalización produce el fenómeno contrario de la fragmentación o disgregación. Es una máquina estratificante, como afirma García Canclini, dirigida a una distribución desigual de los bienes en los mercados. Por otro lado, las estrategias de las corporaciones y los Estados hegemónicos constituyen verdaderas "máquinas segregantes y dispersadoras".[8] Nunca tanta globalización o universalización como ahora, y también nunca tanto fraccionamiento, tantos particularismos, tantos fundamentalismos, tantas luchas nacionales étnicas y religiosas. Es la relación entre lo universal y lo particular que se encuentra trabada. Es la imposición de lo universal que, al no dialogar con lo particular, se fragmenta.

Ahora bien, la denominada posmodernidad cuestiona radicalmente la noción misma de sujeto, cuando proclama su desaparición; lo cual no hace otra cosa que absolutizar un momento de la construcción del

[6] James Petras, *Globaloney*, p. 19.
[7] *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 12, p. 59.
[8] J. Petras, *op. cit.*, p. 180.

sujeto, al radicalizar su auto-cuestionamiento hasta su destrucción. De hecho, constituyen la aceptación de la derrota intelectual frente a la ofensiva globalizadora. Martín Heidegger, Friedrich Nietzsche y Jacques Derrida son filósofos que se ubican en esta posición.

Otras posiciones posmodernas no llegan a destruir plenamente la noción misma de sujeto, pero sí sostienen la necesidad de debilitarla. Es decir, sostienen la necesidad de formar sujetos débiles para evitar el flagelo de la violencia, que sería producto del enfrentamiento entre sujetos fuertes. Es el caso de Gianni Vattimo, Umberto Eco y Rovatti.

De este modo se constituye la expresión filosófico-ideológica que requiere el neoliberalismo; ya que a éste le favorece el cuestionamiento radical o el debilitamiento de la noción misma de sujeto; pues para que el mercado se pueda imponer de manera absoluta, necesita que ningún sujeto esté en capacidad de oponerse. Así se evitaría la violencia. Seguir este orden de ideas sería lo mismo que afirmar que en una sociedad de amos y esclavos, si éstos son completamente débiles, no habría violencia, por lo tanto, reinaría la paz. Como puede observarse, se trata de una paz lograda a través de la máxima violencia: la reducción de los otros a la esclavitud, es decir, a la negación práctica de que sean sujetos.

Sólo el ser histórico es sujeto y sólo el sujeto es ser histórico. Pero éste puede tanto ser individual como colectivo. No sólo los seres individuales son sujetos. De hecho, éstos, como sujetos en sentido estricto, nacieron como productos de la revolución moderna. También los seres colectivos como el Estado, la Iglesia, el Gremio, la Familia, la Tribu, el Partido, las Clases Sociales y los sectores populares son sujetos. Lo son en la medida en que se constituyen como tales. Lo son en la medida en que deciden, producen hechos, luchan por sus derechos, planean y realizan proyectos.

Identidad, memoria y arquetipos

Todo ser es un esfuerzo por permanecer en su ser. Este principio espinocista se aplica a los seres históricos, a los sujetos. Éstos son *conatus*,

esfuerzo por ser, por permanecer en su ser. Son lucha continua contra el no-ser. Todos nosotros queremos vivir, seguir viviendo, nos defendemos de todo aquello que atenta contra nuestra vida. Y es que perseverar en su ser es una ardua tarea, porque el no-ser asedia constantemente al ser. La muerte ronda al ser sin darle tregua. El hambre, la sed, las enfermedades y las amenazas provenientes tanto de la naturaleza como de la sociedad le hacen sentir al sujeto que su vida está en peligro, que su vida no está asegurada.

El sujeto, entonces, debe hacer un inmenso esfuerzo para no ser devorado por el no-ser, es decir, por la muerte que continuamente lo amenaza. Normalmente no percibimos que hacemos un inmenso esfuerzo para seguir siendo. Ello acontece en la medida en que no nos cuestionamos el sentido de nuestra vida, o ésta se nos aparece con cierto sentido. Sólo se toma conciencia de ello cuando hay una crisis en el sentido.

Así, cuando percibimos que nuestra vida tiene sentido nos sentimos bien, estamos alegres, contentos. La vida se desliza placenteramente o, al menos, sin grandes dificultades. No nos parece que hagamos esfuerzo alguno para seguir siendo, para vivir. Lo menos en que pensamos es que todos los días hacemos un esfuerzo inmenso contra los poderes de la muerte, que nos acechan sin cesar. Pero cuando acontece la pérdida inesperada de un ser querido, como puede ser la de un hijo o una hija, todo cambia. En esos momentos se tiene la sensación de que nada tiene sentido y que vivir implica un inmenso esfuerzo. Ronda entonces la tentación del suicidio. No por nada la Santa Muerte es uno de los grandes símbolos que ronda constantemente en los sectores populares.

Esto sucede así porque somos seres diacrónicos, no sincrónicos. Seres históricos, temporales. No somos lo que somos, o mejor, nunca somos plenamente. Siempre queremos ser más de que lo que somos, o pretendemos ser plenamente, sentirnos bien, ser felices. Nunca lo logramos por completo, lo que significa que nunca somos enteramente nosotros. En cierta manera nos diseminamos en el tiempo. Cambiamos continuamente y, cuando pensamos en nuestra infancia, nos cuesta reconocernos en el niño que fuimos. Por eso es tan importante la memoria, pues sin ella desaparecemos. Si no logramos reconocernos en el niño que fuimos, en nuestras raíces, en nuestros antepasados, no tenemos identidad. La

memoria nos constituye como seres, como sujetos. Sin ella no somos. Nos transformamos en objetos manejables a voluntad.

En el mito del eterno retorno se encuentra presente esta profunda intuición. Consiste en volver continuamente a los orígenes. Según este mito todo retorna, todo vuelve a ser lo que fue al principio. Sin este retorno a los orígenes, sin esta reconducción al nacimiento, desapareceríamos. El tiempo es el gran enemigo. Es el devorador, bien expresado en el dios Xrónos que devoraba a sus hijos. Por ello el Año Nuevo siempre tuvo tanta importancia.

La memoria trae los arquetipos a la conciencia, a los personajes y a los acontecimientos fundacionales, aquellos que tuvieron lugar en el origen. Es necesario no confundir el origen con el comienzo histórico. Éste es fáctico, objeto de la ciencia histórica. Aquél es simbólico, objeto de la exégesis y de la hermenéutica. Puede tener un núcleo histórico, pero ello no es lo importante; lo que interesa es su significado.

Ahora bien, no tomamos la categoría de *arquetipo* exactamente como la estableció Karl Jung, para el cual los arquetipos son los principios constitutivos de toda conciencia, es decir, son universales. Son verdaderos *a prioris* universales en el sentido kantiano, es decir, pertenecientes a todo sujeto humano. Para nosotros, los arquetipos universales no son los únicos, ni siquiera los que más nos interesan. Los símbolos que se encuentran en el pasado de un sujeto individual constituyen arquetipos de ese sujeto. Muchas veces son variaciones del arquetipo universal, pero no siempre. Morelos necesariamente es un arquetipo del sujeto mexicano, y el Che del sujeto revolucionario tercermundista.

La profesión de fe, que el pueblo hebreo debía recitar anualmente decía así:

> Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí, siendo pocos aún; pero en ese país se hizo una nación grande y poderosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Llamamos entonces a Yavé, Dios de nuestros padres, y Yavé nos escuchó, vio nuestra humillación, nuestros duros trabajos y la opresión a que estábamos sometidos. Él nos sacó de Egipto con mano firme, demostrando su poder con señales y

> milagros que sembraron el terror. Y nos trajo aquí para darnos esta tierra que mana leche y miel. Y ahora vengo a ofrecer los primeros productos de la tierra que Yavé, me ha dado (Dt. 26, 6-10).

El acontecimiento del éxodo y la salida de Egipto es aquí el arquetipo, cuya rememoración asegura la identidad del pueblo. Debe recordarse periódicamente; sobre todo en los momentos de crisis, como lo atestigua el capítulo veinticuatro del libro de Josué. Ese acontecimiento es histórico, pero no lo es como lo recuerda la profesión de fe.

Efectivamente, quienes protagonizaron el éxodo eran individuos pertenecientes a diversos grupos esclavizados; no constituían una nación, ni siquiera un grupo identificable. La profesión de fe no pretende identificar lo fáctico, sino recrearlo y verse a sí mismo como pueblo. El éxodo, arquetipo fundante, es continuamente recreado, reinterpretado. En ese arquetipo el pueblo se ve a sí mismo, tiene conciencia de su identidad, de su realidad como pueblo y como sujeto. En este caso se trata de un acontecimiento histórico arquetificado y, en consecuencia, recreado. Los hechos deben ser sometidos a una investigación científica, es decir, a la investigación propia de las ciencias sociales. Pero esos hechos históricos son, al mismo tiempo, símbolos arquetípicos. Como tales, caen bajo el dominio de la exégesis y de la hermenéutica. La primera interpreta cuál es el significado que tuvieron esos símbolos para quienes los narraron; se descifra el texto en su contexto. La segunda interpreta el texto en el contexto del lector.

La rememoración del arquetipo no es una simple vuelta al pasado, lo cual sería postular un determinado esencialismo de origen, en contradicción con la realidad histórica de todo sujeto, sino que es una recreación, una verdadera creación. El sujeto es un “poner que presupone”, como decía Hegel. Esa presuposición se encuentra en los arquetipos. Sin ellos el sujeto no puede poner, es decir, no puede hacerse, no puede ser. En consecuencia, sin memoria, sin rememoración, el sujeto no es. Es por ello que los vencidos no tienen historia. No pueden tenerla, pues de lo contrario se afirmarían en su subjetualidad, se pondrían a sí mismos como sujetos y no aceptarían la humillante condición del vencido.

Argentina tiene el triste y humillante privilegio de haber introducido la categoría sociológica y política del *desaparecido.* La dictadura militar (1976-1983) ejecutó un plan sistemático de exterminio de seres, de los cuales sólo debía saberse que *desaparecieron*. Esto pertenece a esa necesidad de que el vencido no tenga memoria, no tenga historia, no haya existido.

Pero la memoria de un pueblo no es uniforme. Se forja a través de determinados proyectos. Hay siempre una memoria oficial, perteneciente a los sectores dominantes, y memorias fraccionadas, clandestinas, de los sectores dominados. De ahí que haya memorias hegemónicas y contrahegemónicas. La Biblia, texto clave, pero no el único en la conformación de la identidad latinoamericana, es un ejemplo claro de ello. El pentateuco —que contiene los cinco primeros libros que narran la historia del pueblo hebreo, desde su conformación hasta las puertas de la tierra de Canaán— es una fusión de relatos hechos a partir de proyectos contradictorios.

Todos esos relatos tienen como finalidad suscitar una determinada memoria en función de un proyecto. Pretenden conformar un sujeto correspondiente al proyecto en cuestión. Como la fusión de los relatos es realizada por los sacerdotes, bajo la supervisión del imperio persa, en el siglo IV, es evidente que son los relatos populares, proféticos, los que salen perdiendo. Lo notable, sin embargo, es que los relatos proféticos no desaparecieron completamente. Aunque bastante destrozados, allí están. Ésta es la primera historia de los vencidos de la cual el relato se puede reconstruir. Apoyándose en ellos es que Jesús les pudo decir a los saduceos que no podían creer en la resurrección, es decir, en el triunfo de la vida sobre la muerte, porque no tenían memoria histórica, no conocían al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, un Dios de vivos, no de muertos (Mc 12, 26-27).

Identidad, proyecto-utopía e ideales

Ser sujeto es trascenderse, es ser más de lo que se es. El sujeto no sólo es memoria, no sólo mira al pasado. También, tan esencialmente como

es memoria, es proyecto. No sólo tiene proyectos, sino que *es* proyecto, acto de proyectarse. Sujeto es hacerse sujeto. Hacerse sujeto es esencialmente, aunque no únicamente, proyectarse.

Todo lo que el sujeto puede ser está en el inicio mismo de su ser. Está en su origen. Pero lo está virtualmente. Eso que puede ser, puede que nunca sea. Depende de que el sujeto quiera realizarlo. El origen le da todas las posibilidades de realización y lo condiciona. Ningún sujeto puede realmente ser sujeto o hacerse sujeto sin fidelidad al origen. Pero fidelidad al origen no significa inmovilismo, repetición mecánica, vuelta al pasado o mera añoranza de los tiempos pasados que "siempre son mejores". Precisamente la dimensión del proyecto, del proyectarse viene a sacarlo del inmovilismo, de la tentación de la regresión.

Pero el proyectarse no puede realizarse en cualquier dirección, es decir, sin tener en cuenta los propios orígenes. Un occidental no puede conformar su subjetualidad con el budismo sin tener en cuenta su conformación occidental. A su vez, el budismo sólo puede ser asimilado a partir de que se asuma la subjetualidad occidental. Además, ésta puede y debe ser superada, pero no simplemente borrada.

La imaginación es la que dibuja el futuro, la que abre camino al proyecto. Así como somos memoria también somos imaginación. Esto quiere decir que la imaginación no es una facultad o una cualidad que tenemos. No es algo que se agrega al sujeto constituido. Por el contrario, la imaginación nos constituye como lo hace la memoria. Así, como sin memoria no somos, tampoco somos sin imaginación. Mediante la imaginación siempre estamos más allá. Nunca estamos donde estamos. Siempre nos estamos desplazando, siempre nos estamos proyectando. El día que dejamos de hacerlo comenzamos a morir, ya somos más: ser no es simplemente permanecer en el ser, sino también ser-más.

A la imaginación es imposible detenerla. No se atiene a las normas establecidas, no respeta los dogmas, perfora todas las paredes, rompe las barreras, se desboca y avanza en forma impetuosa y fulminante, como los ríos de la llanura que, en épocas de lluvias intensas, salen y arrasan con todo a su paso. De esta manera penetra en el *ámbito utópico*. La utopía no conoce límites. Va siempre más allá. Abre el camino. Si nada grande se hace sin pasión, nada grande se hace sin utopía. Es un

error fatal, introducido por el positivismo cientificista, contraponer la ciencia y la utopía, pues condena a esta última al fuego eterno de la irracionalidad.

La utopía no sólo pertenece al ámbito de la racionalidad. Es la que abre dicho ámbito. Sin una gran utopía no se habría logrado ninguna de las grandes conquistas de las ciencias. Pero la utopía, al estar siempre más allá, representa no sólo lo prometedor, la tierra prometida, sino también lo desconocido y amenazante. Atrae y repele, fascina, subyuga y amedrenta. Es precisamente este aspecto el que será acentuado, exagerado, unilateralizado por los sectores dominantes, quienes temen la posibilidad de un cambio. Hay que recordar que todos los grandes cambios económicos, políticos, sociales y culturales que se han producido a lo largo de la historia de la humanidad siempre fueron precedidos por grandes utopías. Lo mismo puede decirse de los avances científicos. La imaginación y el fabuloso poder utópico siempre adelantó lo que después la ciencia y la política realizaron. Naturalmente, el adelantamiento utópico de la imaginación siempre fue más perfecto que propiamente su realización.

En las novelas de Julio Verne podemos hoy constatar el avance de la imaginación sobre los viajes submarinos y espaciales. Lo que en esa literatura es creación propia de una imaginación desbordante, se transformó posteriormente en realidades cotidianas. Lo mismo sucedió con los grandes ideales de libertad, igualdad y fraternidad, los cuales fueron imaginados y pensados por multitud de pensadores antes de que se hiciesen realidad con la Revolución francesa.

Alrededor de cada uno de los símbolos que aquí se estudian, la imaginación popular crea, dibuja y proyecta un espacio utópico que le permita vivir, que le da fuerzas para soportar las contradicciones de la vida.

Identidad, razón y símbolos

El hombre se encuentra, pues, en un presente siempre quebrado y reformado. Siempre es lo que no es y viceversa. Su quebradura es ontológica, es decir, le pertenece esencialmente. Por ello, no es necesario ir a

buscar el sentimiento de culpa ni en el asesinato del padre primitivo ni el resentimiento de los débiles, pues se encuentra, desde siempre, en su mismo ser hombre, el ser natural que ha roto con la naturaleza.

El surgimiento de la conciencia significa la ruptura con la naturaleza a la que, sin embargo, sigue perteneciendo esencialmente. Romper con la naturaleza significa romper el equilibrio, la armonía. Esa ruptura, en la actualidad, ha sido llevada a niveles escalofriantes, de tal manera que hoy existe el peligro de que toda la naturaleza sea destruida por el hombre, quien, sin embargo, no puede vivir sin ella, porque él es también naturaleza.

Uno de los mitos fundantes de nuestra cultura es el de “la caída”, expresado en la narración de la expulsión de Adán y Eva del Edén (traducido generalmente como “paraíso”). Hegel interpreta que una vez que comieron del árbol “de la ciencia del bien y del mal”, es decir, del conocimiento, deben salir del paraíso, porque no era más que el “paraíso de los animales. Por lo tanto, no era necesario que Dios los echase, ya que solos se habían expulsado al advenir la conciencia.

La quebradura ontológica constituye al ser humano. Es su *debilidad* y su *fuerza*. Veamos, en primer lugar, su *debilidad*. Efectivamente, el hombre nunca podrá tener la agilidad y la soltura de los miembros del animal, tampoco su armonía con la naturaleza. El hombre es el ser más desvalido al nacer. Basta dejarlo libre a sí mismo para que perezca. No nace armado para defenderse, para permanecer en su ser. Es el ser más débil. Puede decirse que es un animal enfermo. Por su parte, los animales son seres que no han roto con la naturaleza, nacen armados casi completamente. Nacen en su medio, es decir, en la naturaleza; los recién nacidos ya tienen plumas, pelos, escamas o si nos las tienen, las adquieren enseguida. El ser humano, en cambio, nace “desnudo”, sin autoprotección.

En segundo lugar, está su *fuerza*. En efecto, el ser humano domina a todos los otros seres. Se constituye en amo y señor de la naturaleza. La ruptura con ésta —consecuencia de la aparición de la conciencia o del conocimiento— es por la comunica toda su fuerza. Es decir, esa ruptura es, por una parte, debilidad y, por otra, su fuerza. Ésta hace que pueda transformar todo a su imagen y semejanza.

Pero ello significa que la quebradura debe ser siempre reparada. Mejor, debe ser superada. Si el ser humano no lo logra, se pierde a sí mismo, se escinde, naufraga en la esquizofrenia. Merced a los avances en materia psicológica, sobre todo a partir de los aportes de Freud, conocemos este fenómeno generalizado con el nombre de esquizofrenia.

El esquizofrénico es un ser dividido que no logra superar su división. Se suele decir que tiene dos personalidades y, en consecuencia, no es él, no es un sujeto. Todos tenemos algo de esquizofrénicos, tenemos cierta experiencia de un desdoblamiento, sobre el cual, sin embargo, logramos tener un dominio suficiente como para que la persona no se desintegre.

Pero la posibilidad de perdernos, de desintegrarnos, de no ser nosotros mismos, siempre está latente. Esto es así porque somos sujetos en la medida en que hemos roto con la naturaleza. Lo que significa que la ruptura nos constituye. Por lo tanto, como ya dijimos, la ruptura debe ser continuamente arreglada y superada. Sólo de esa manera somos nosotros mismos, somos sujetos. Ser sí-mismo, ser sujeto, poder decir siempre "yo" es una tarea que debe ser continuamente reconquistada.

Ahora bien, para ser sí mismo, uno debe verse a sí mismo, debe ser autoconsciente, ser consciente de sí mismo. Descartes descubrió el verse a sí mismo. Quedó deslumbrado por su descubrimiento de tal manera que creyó que era inmediato. Creyó que el pensarse a sí mismo era un acto claro, distinto de todos los demás, sin posibilidad alguna de confusión. Menester es tener en cuenta que Descartes pertenece al siglo XVII, en el cual las fracturas de la sociedad anterior, es decir, la sociedad construida sobre bases medievales, se habían profundizado de tal manera que una recomposición era ya imposible. En otras palabras, era una época de crisis profunda, de descentración.

Para nuestro propósito, podemos sintetizar el razonamiento de Descartes de la siguiente manera. La seguridad en la que vivíamos hasta hace poco se ha venido abajo. Hemos perdido el centro. Si todo está en duda, cuestionemos hasta el fondo para ver si hay algo incuestionable, a partir del cual, como fundamento seguro, podamos reconstruir todo el edificio de la cultura. Cuestionemos todo, es decir, dudemos de todo, metódicamente, para ver si hay algo de lo que no se pueda dudar y nos

sirva de fundamento. Una vez que hemos llevado la duda hasta el fondo, sólo nos queda la duda, esto que *dudamos*, es decir, que *pensamos*. Nos queda como fundamento nuestro pensamiento, nuestra conciencia. Sólo estoy seguro de mi conciencia. Sólo estoy seguro de que soy y qué soy. Me conozco a mí clara y distintamente.

Pronto se vería su error. Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, plantea claramente que la conciencia no se ve a sí mima directamente, que el logro de la autoconciencia es una larga y tortuosa odisea que exige esfuerzo, paciencia y tiempo.

La conciencia no puede auto verse en forma directa, es decir, no es inmediatamente autoconciencia. El bebé no comienza siendo autoconciencia, sino simplemente conciencia rudimentaria. Emprende el conocimiento de los objetos que están afuera. No puede volver su mirada hacia el interior para verse a sí mismo y ser autoconciencia. Para lograrlo, deberá dar un largo rodeo a través de los *símbolos*. Éstos pertenecen a su constitución ontológica. Efectivamente, lo propio del sujeto es escindirse, salir de sí, negarse. El sujeto es negación de la objetualidad y sólo proyectándose en el objeto puede verse a sí mismo.

Verse y realizarse, dos momentos dialécticos. Verse en su historia, pues es su historia, es realizarse en su historia. Verse en su pasado, en los arquetipos que son rememorados, recreados, es verse en su presente, recrearse, crearse. Si al árbol se le cortan las raíces, no se puede proyectar en las ramas, las hojas, las flores y los frutos. Si al sujeto se le amputan sus arquetipos, no se puede proyectar como sujeto. Verse en su historia es verse en su cultura; pero ninguna cultura es pura. En todas partes hay un entrecruzamiento de culturas y, en consecuencia, de símbolos. Cada pueblo, cada etnia, cada grupo que se construye como sujeto se apropia de los símbolos, los transforma, los resignifica, los reinterpreta y pasan a ser símbolos propios.

Verse en la propia cultura. Parte fundamental de ésta es la religión. No importa el origen histórico. ¿Es que se puede, en esta etapa de la historia, buscar un origen histórico y puro de alguna religión? ¿Hay un cristianismo, un catolicismo, un budismo, un mahometanismo puro? No existe. Cada pueblo, cada grupo lo ha hecho suyo y, al hacerlo, lo

ha reinterpretado en un proceso que no tiene fin, como no lo tiene la historia.

En consecuencia, el momento religioso del sujeto es un momento fundamental de su identidad como sujeto. Así lo sienten los sectores populares. Inocencio Suave, correntino, devoto de la Virgen de Itatí, decía, refiriéndose a la prédica de los evangelistas, que él los recibía, "pero mi religión a mí no me la sacan. Yo los recibo, pero ellos quieren que yo vaya a la religión. Yo no voy... La religión mía no me la saca nadie... Hasta que yo viva".

Por su parte, al referirse a la devoción del pueblo correntino a la Cruz Gil, Julián Zini expresaba: "A un pueblo al que se le quita, que se le resta, que se le arranca su identidad, no se lo deja ser como quiere ser... y se le impone otra, vuelve a estos lugares, y de alguna manera se encuentra con sus parientes, con sus amigos, con su música, con su modo de estar libre, con que nadie le manda nada, y de alguna forma es como que *se baña de identidad*".

Así, la religión, con todos sus símbolos, es un momento fundamental en la identidad de los sectores populares. Quererlos "convertir", para emplear el lenguaje propio de las religiones, es pretender avasallar su identidad. Esto vale para todas las culturas religiosas. La "evangelización" de los pueblos americanos fue un verdadero avasallamiento de su identidad.

Por su parte, los arquetipos aparecen como símbolos presentes. La *razón* los descifra. La *exégesis* aporta todo el material crítico para su interpretación, prepara el terreno para su apropiación por el sujeto. Éste se lo apropia mediante una *hermenéutica* que es una recreación desde sus propios intereses.

Por lo tanto, los "devotos", ya sean de la Difunta Correa, del Gauchito Gil o de la virgen de Guadalupe, hacen una hermenéutica espontánea, perteneciente a su sentido común. Es decir, ellos tienen una interpretación del significado de dichos símbolos para su vida. Este significado puede o no coincidir con el que se le otorga desde la institución religiosa que ejerce su control sobre ellos. En torno a los símbolos se da una lucha hermenéutica, momento importante en las luchas sociales y políticas.

Siglas

Ex	Éxodo
Mc	Marcos (Evangelio)
Mq	Miqueas
VP	La voluntad de poderío
Grd	Grundrisse
GI	La globalización imaginada
GL	Globaloney
LEG	La era del globalismo
RFP	Revista de Filosofía Política, núm. 12

Bibliografía

ACEVEDO, Cristóbal, *Mito y conocimiento*. México, Universidad Iberoamericana, 1993.

BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, t. 1. Madrid, Aguilar, 1977.

ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954.

FREUD, Edmund, *Tótem y tabú*, en *Freud para todos*, t. II. Buenos Aires, Santiago Rueda, 1956.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1991. 2 tt.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, *La globalización imaginada*. Buenos Aires, Paidós, 1999.

HEGEL, G. W. F., *Estética.* Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983. 8 tt.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1973.

HEGEL, G. W. F., *La ciencia de la lógica*. 4a. ed. Buenos Aires, Solar / Hachette, 1976.

IANNI, Gustavo, *La era del globalismo*. México, Siglo XXI, 1999.

JUNG, C. G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona, Paidós, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mito y significado*. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1986.

MARX, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, 6a. ed. Madrid, Alianza Editorial, 1977.

MAYR, Franz K., *La mitología occidental*. Barcelona, Anthropos, 1989.

MONERO, M. y P. CHAVES, coords., *Para que el socialismo tenga futuro,* [España], El Viejo Topo, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza Editorial, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poderío*. Madrid, Edaf, 1994.

ORTIZ-OSÉS, Andrés, *Custiones fronterizas. (Una filosofía simbólica)*. Barcelona, Anthropos, 1999.

PETRAS, James, *Globaloney*. Buenos Aires, Antídoto, 2000.

Revista Internacional de Filosofía Política, núm. 12. México, UAM, diciembre de 1998.

RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad.* Madrid, Taurus, 1969.

RICOEUR, Paul, *Hermenéutica y psicoanálisis; Hermenéutica y estructuralismo. Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, La Aurora, 1975.

RICOEUR, Paul, *La metáfora viva*. Buenos Aires, La Aurora, 1977.

TODOROV, Tzvetan, *Teorías del símbolo*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1991.

TREVI, Mario, *Metáforas del símbolo*. Barcelona, Anthropos, 1996.

VERJAT, Alain, *El retorno de Hermes. (Hermenéutica y ciencias humanas)*. Barcelona, Anthropos, 1989.

Del destierro de Dios a una Ilustración universal: la contribución de los pensadores judíos ateos

MAURICIO PILATOWSKY
FES-Acatlán
Universidad Nacional Autónoma de México

1. Presentación

Siempre es difícil determinar el peso que tienen las ideas de los pensadores en la vida concreta de los colectivos, estará abierto siempre el debate sobre el vínculo de las expresiones culturales y las relaciones concretas de producción, lo que se acepta mayoritariamente es que los desarrollos conceptuales articulan la manera en la que los hombres nos organizamos como sociedad. Es en este ámbito donde podemos encontrar una pléyade de figuras destacadas que con sus aportaciones revolucionaron por completo la manera en la que el hombre se entiende a sí mismo y al mundo que lo rodea. Es difícil catalogarlos o adscribirlos a una agrupación claramente demarcada, vivieron en naciones distintas y no siempre coincidieron en el tiempo, tampoco hablaron el mismo idioma y algunos ni siquiera se llegaron a conocer a pesar de esto podemos encontrar un hilo conductor que ayuda también a comprender su manera de pensar; nos referimos a su condición de judíos "sin Dios". Por desconcertante que parezca encontramos que en los dos últimos siglos se crearon las condiciones para que una minoría se definiera a sí misma a partir de esta aparente contradicción; identificados con una condición anclada en la fe pero al mismo tiempo a partir de la negación claramente articulada de cualquier creencia o religión. A estos hombres los denominaremos "pensadores judíos ateos y agnósticos" para diferenciarlos de los creyentes.

La lista de nombres es extensa y abarca personalidades importantes de las distintas áreas de la ciencia, la filosofía y el arte por lo que sería difícil ofrecer un análisis que los abarque a todos por esta razón

optaremos más bien por describir las características de este particular grupo recogiendo los planteamientos de algunos de ellos para ejemplificar. Para poder comprender cómo se llegó a conformar este grupo haremos una breve recuperación de las condiciones históricas en las que surge; veremos cómo la Ilustración cristiana en su dinámica de inclusión-exclusión generó este espacio paradójico donde una tradición religiosa se resignificó a partir del exilio de Dios que condujo a la exigencia de una visión universal de lo humano.

2. El desarrollo histórico

2.1. La Ilustración

La "Ilustración" es el nombre con el que la historia de occidente "bautizó" su voluntad de entenderse sin la necesidad de recurrir a lo divino. Es también el término con el que se define un proceso emancipatorio,[1] remite a un episodio de la vida política europea en el que se escenificó una revolución, tanto en el sentido político como en el conceptual, y que tuvo lugar a finales del siglo XVIII. La propuesta que surgió en la oposición al Absolutismo buscó responder a la "igualdad" desde la "vigilancia" crítica de la razón. El reto consistió en ofrecer una nueva concepción del poder donde estos principios pudieran conservarse e incluso procurarse.

2.2. Los judíos y la Ilustración

Antes de la Ilustración los judíos vivían segregados. Esta política generalizada debe entenderse dentro de un abanico de situaciones. Desde un extremo donde se presentaban expulsiones, conversiones forzadas y matanzas. A una convivencia pacífica de intercambio y aceptación.

[1] Javier Mugerza, "Kant y el sueño de la razón", en *Kant: de la crítica a la filosofía de la religión, en el bicentenario de* La religión en los límites de la mera razón, p. 130.

Entre estos dos extremos existía una realidad donde se toleraba su presencia y se les permitía vivir dentro de restricciones particulares. A lo largo de los siglos los judíos sobrevivieron en este universo cristiano, dentro de los límites, que en cada caso, se iban estableciendo. La propuesta emancipatoria surgió en el seno de la sociedad cristiana, la libertad fue una concesión del opresor, ante las demandas del oprimido.

2.3. Los contextos teológicos

Para comprender esta situación es necesario recordar que las dos tradiciones refieren a un mismo origen y aluden a un mismo texto sagrado: *La Biblia*.[2] Los cristianos se entendían como continuadores del judaísmo, fundamentaban su religión en la interpretación de sus textos considerando que Jesús es el Mesías[3] anunciado en ellos. Los judíos, en cambio, se oponían a esta lectura y no reconocían al redentor.

2.3.1. La lectura Cristiana

Cuando el cristianismo pasó a ser de una fe perseguida en el Imperio Romano a una religión del poder en la Europa Medieval,[4] los judíos fueron segregados por negar a Cristo. Desde el discurso teológico no eran acreedores del perdón universal[5] que otorgaba la fe en Cristo como el Dios encarnado. La aplicación social y política fue la de una segregación de las estructuras sociales que se regían por los principios cristianos,[6] la tolerancia a los judíos se fundaba en la esperanza de que

[2] Debemos aclarar que los judíos llaman Biblia a lo que los Cristianos consideran sólo una parte y que denominan *El Antiguo Testamento*; la segunda, llamada *El Nuevo Testamento*, es para ellos también parte de la *Biblia* y es rechazada por los judíos.

[3] La traducción griega de Mesías es Cristo.

[4] En el año 323 d. C. el emperador Constantino se convierte al cristianismo, que se instaura como la religión oficial del Imperio Romano.

[5] De acuerdo con las interpretaciones que hicieron de los evangelios, los que sostenían esta forma de segregación.

[6] Iacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance; Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, p. 4.

admitieran su error o en la profecía de que vivirían para atestiguar que siempre estuvieron equivocados.

2.3.2. La lectura judía

La explicación judía para su desventurada condición, a partir del primer siglo de la era cristiana, nada tiene que ver con Jesús o con la nueva doctrina. La *Galut*o diáspora se produjo después que los romanos sometieron la rebelión judía en Palestina, junto con la destrucción del Segundo Templo en el año 70 d. C. se exilió a los líderes políticos y religiosos, con lo cual se destruyó la entidad nacional judía.[7]

La dispersión de las sectas de cristianos por todo el Imperio Romano, responde al mismo patrón de las judías, ya que en un principio no existía una ruptura. Con la destrucción del centro político y religioso, y sin la conducción de sus líderes, los grupos de judíos fueron construyendo una nueva forma de explicar y dirigir su vida; mientras que los judíos-cristianos crearon una nueva religión con un nuevo centro político y religioso los judíos se organizaron en torno a una cultura diaspórica y a una vida en el exilio. En la interpretación judía, la *Galut*, representa un castigo y una posibilidad de expiación. De acuerdo con esta explicación los judíos que vivieron en la tierra de Israel no cumplieron con las obligaciones que su ley les exigía, se dejaron corromper por el poder, la ambición, y la entrega a los placeres materiales.[8]

Los judíos le dieron una explicación expiatoria a su segregación y sufrimiento, relacionando esto con su carácter singular como pueblo elegido. Como resultado de esta nueva lectura desplazaron los centros de autoridad, de las estructuras político religiosas, de su vida como nación en su Estado antes del exilio al estudio de las escrituras y a la adaptación de las leyes escritas.

[7] Iacob Katz, *H'et ljjkor ve h'et leh'itbonen; masah' h'ist'orit h'al darco shel beit Ishrael mehaz'zeható meharzove h'ad shubo helea (Tiempo para Investigar y Tiempo Para Reflexionar; Un Ensayo Histórico sobre el pueblo de Israel, desde su Salida de su Tierra hasta su Retorno)*, pp. 48-53.

[8] Iacob Katz, "La emancipación judía y los estudios judaicos", en *Dispersión y Unidad*, núm. 15, p. 119.

2.4. La salida del gueto

Un espacio emblemático donde se materializó la lectura teológica cristiana en el "tratamiento" de los judíos y que coincidió con la explicación metafísica que hicieron estos últimos de su condición fue el Gueto. Este espacio se comprende como sinónimo de reclusión, aislamiento o negativa a la integración; por lo mismo se utiliza para señalar una inclinación contraria a lo universal, a la apertura y a la convivencia.

El origen de la palabra, al parecer es italiano, y viene de *getto* (fundiciones) que describe la ubicación del Gueto de Venecia[9] que se hizo tristemente célebre por la comedia de Shakespeare (1564-1616) El mercader de Venecia.[10] El término describía un espacio físico dentro de las ciudades medievales donde vivían los judíos. En cada una de las poblaciones se destinaban algunas calles dentro de una misma zona para que ahí vivieran solamente ellos. Al comienzo de la Edad Media se agrupaban por sus propias necesidades religiosas y sociales, "posteriormente, en el periodo del gueto, la convivencia enclaustrada les fue impuesta por una legislación".[11]

2.4.1. La emancipación napoleónica

A finales del siglo XVIII y principios del XIX se produjo un cambio en esta relación y fue en la figura de Napoleón que se personifico el proceso, para él, el sistema autonómico judío representaba un riesgo estructural dentro de su Imperio Ilustrado.[12] Por imposición se convocó a una simulación de parlamento judío el "Gran Sanedrín" en París en febrero de 1807; a este evento acudieron rabinos de muchas partes de Europa.

[9] *Enciclopedia judaica castellana*, t. V, p. 68.

[10] William Shakespeare, "El mercader de Venecia", en *Obras completas de William Shakespeare*, pp. 1045-1089. Lo calificamos de "desafortunado" porque reproduce el estereotipo del judío que maneja el antisemitismo. Al final de la comedia Shylock, el prestamista judío, recibe el perdón del cristiano misericordioso a cambio de su conversión al cristianismo.

[11] I. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, pp. 132-133. La traducción del inglés es nuestra responsabilidad.

[12] Simón Dubnov, "El precio de la emancipación-El decreto de 1806", en *Historia universal del pueblo judío*, t. VIII, pp. 55-69.

La emancipación forzada se extendió a grandes sectores de la Europa occidental.[13] Ante la presión, los líderes judíos tuvieron que renunciar a la autonomía en lo referente a leyes civiles, comerciales y políticas, se comprometieron a servir en el ejército, renunciando al cumplimiento de las leyes religiosas que dificultaran su servicio.[14]

Con una nueva estrategia política e ideológica, la judería europea fue "emancipada", recibió la libertad condicional con más promesas que soluciones, fue obligada a renunciar a su protección en contra de su voluntad autónoma. Las "puertas" del gueto se "tiraron" desde afuera y sus habitantes fueron "arrojados" a un mundo que distaba mucho de ser ilustrado. "La imagen de la 'fractura de la estructura' representa lo que sucedió a la sociedad tradicional a mediados del siglo XVIII en Francia (Alsacia), en Alemania, en Bohemia, en Moravia, y después de una o dos generaciones, también en Hungría. En los lugares donde actuó y se extendió el movimiento ilustrado y de ciudanización".[15]

2.4.2. El desmoronamiento de las estructuras comunitarias judías; el doble sentido del término "emancipación"

En su propuesta positiva la Emancipación se entendió como la universalización de los derechos civiles, políticos y comerciales; dicho de otra forma, como la cancelación de todas las medidas restrictivas y discriminatorias. De acuerdo con los principios ilustrados, era inadmisible que en una sociedad existieran ciudadanos de segunda clase; "todos los hombres tienen los mismos derechos" así reza el "coro igualitario" de los emancipadores ilustrados. Para fines prácticos este lema significaba el cambio estructural de la relación del poder hacia la minoría judía.

[13] *Idem.*

[14] *Idem.*

[15] Iacob Katz, *Masoret ve mashber; h'ajebrah' h'ayeh'udit ve mozaeh'i yemei h'abeinaym (Tradición y crisis; la sociedad judía al final de la Edad Media)*, p. 264. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

En el ámbito de los derechos civiles significaba quitar las restricciones medievales.[16] Con respecto al libre tránsito y asentamiento el judío podía abandonar el Gueto y vivir en dónde le pareciera, también podía viajar libremente como cualquier otro ciudadano: podía comprar en cualquier tienda, vestirse como todos, casarse con quien fuese su elección, acudir a los tribunales para solucionar sus conflictos, tenía derecho a gozar de la protección de la ley y era libre de profesar su religión. En cuanto a sus derechos políticos se supone que los judíos podían aspirar a ocupar cualquier puesto dentro de la burocracia o a participar de los procesos democráticos, ya sea como elector o como candidato. "En todo caso, la 'Emancipación' se convirtió en la consigna de los combatientes liberales por la causa judía, que arguyeron que la Emancipación judía significaba dejar sin efecto las limitaciones políticas impuestas a una minoría religiosa a la que se había hecho sufrir debido a su rebeldía".[17]

En el aspecto comercial o profesional, la Emancipación parecía ofrecer el fin a las prohibiciones, el mercado laboral debería abrirse para el judío; las universidades recibirían estudiantes judíos y los profesionistas egresados podrían ejercer sin restricciones. En el comercio, la propuesta no podía ser menos abierta, todos los ramos de la industria, los servicios y el comercio podían ser atendidos por judíos. "Pero cuando comenzó a ser vista la sociedad como una composición de individuos que gozaban de movilidad social; la participación de los judíos en un número limitado de ocupaciones fue considerada anormal".[18]

En el universo de los derechos, las bondades de la Emancipación significaban una bendición para la minoría judía, la posibilidad de vivir en libertad, con garantías y protección legal, significaba el fin del sufrimiento milenario, la promesa de una convivencia pacífica y respetuosa. Si bien en otras épocas y lugares se alcanzó esta situación, nunca se reguló jurídicamente de tal manera que no dependiera de condiciones contingentes.

[16] I. Katz, *H'et lajkor*…, pp. 53-59. El autor presenta las condiciones de los judíos, en los ámbitos social, político y económico, antes del periodo de la Emancipación.

[17] I. Katz, "La emancipación judía y los estudios judaicos", en *op. cit*., p. 121.

[18] I. Katz, *Masoret ve mashber*…, pp. 298-299. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

Sin embargo, desde la perspectiva de grandes sectores de la sociedad cristiana, el término "emancipación" seguía remitiendo al contexto teológico de la evangelización, en otras palabras, se entendía el "contrato de libertad" con cláusulas implícitas, y supuestamente aceptadas por ambas partes. "Para muchos cristiano, [...] la emancipación de los judíos no era considerada por ellos como la fase final de un proceso, sino como el primer paso hacia el bautismo de los obstinados, que debía ser la única rúbrica definitiva de su total asimilación a la sociedad circundante".[19] Antes de ser considerados ciudadanos de primera y recibir todos los derechos prometidos, los judíos debían renunciar a sus antiguos "privilegios autonómicos comunitarios": rechazar sus sistemas judiciales comunitarios, sus procedimientos civiles, desconocer a sus autoridades tradicionales y repudiar los elementos de su fe que no compaginaran con la sociedad cristiana en esta lectura de la Ilustración.

Es importante remarcar que el desarrollo histórico del proceso emancipatorio se presentó de acuerdo a este mecanismo, los derechos prometidos se fueron otorgando en forma gradual e incompleta mientras que las exigencias de renunciar a las particularidades culturales y religiosas se fueron volviendo cada vez más intensas. Mientras más se integraban los judíos a la sociedad cristiana más evidentes aparecían las particularidades y más fuertes eran las presiones para que renunciasen a ellas. Estas presiones venían de sectores intolerantes que conservaban la formula contextual teológica donde universalidad significaba evangelización. Desde la perspectiva de la mayoría cristiana, las reivindicaciones de particularidad de los judíos "violaban" las bases del acuerdo que permitía el ingreso a la sociedad. "Todos los que propugnaban la emancipación exigían la asimilación, es decir, el acoplamiento y la recepción por parte de una sociedad, considerados o bien condición preliminar de la emancipación judía o como su consecuencia automática".[20] En los países de la Europa occidental se presionó a los judíos para que renunciaran a sus tribunales comunitarios, para que abandonaran sus costumbres en cuanto a la alimentación, se les pedía

[19] I. Katz, "La emancipación judía y los estudios judaicos", en *op. cit*., p. 122.
[20] Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo,* p. 107.

que trabajaran en sábado, lo cual iba en contra de su religión, se les condicionaba su participación dentro de empresas, universidades o puestos de gobierno, a su cristianización.

2.4.3. El compromiso con el proyecto ilustrado como garantía exclusiva de supervivencia.

Desde la óptica de la minoría judía, el proceso emancipatorio planteado por la Ilustración debía examinarse con una actitud precavida y diferenciadora, todo lo referente a los derechos y libertades era bienvenido y se entendía como extensión de las manifestaciones de tolerancia con las que los judíos se encontraron a lo largo de su historia dentro de la sociedad cristiana. En cuanto a las condiciones que había que ir cumpliendo para recibir los derechos, la postura fue de precaución y recelo, esta actitud debe entenderse también a la luz de la experiencia histórica del desencuentro.

Los judíos ya no contaban con una comunidad orgánica que los orientara para poder adaptarse a esta nueva situación, sin el marco tradicional dejaron de tener una forma de vida donde la particularidad se manifestara prácticamente. Como resultado se creó una población que buscaba parecerse a la mayoría, integrarse, social y políticamente, pero conservando una particularidad que pasó a ser más de corte psicológica que cultural. En su negativa de cristianizarse, los judíos asimilados mostraron una oposición vital a las estrategias homogenizadoras, al defender su derecho a la diferencia se convirtieron en una amenaza para todo sistema totalizador.

Por un lado, la Emancipación los empujaba a sumarse al proyecto de una humanidad universal en el sentido laico de la salvación evangelizadora, por el otro, los rechazaba por no querer renunciar a sus particularidades y aceptar la conversión laica. Para ser aceptado como hombre, el judío debía dejar de ser judío, pero si lo intentaba hacer sin asimilarse se le colocaba en un "subgrupo" humano junto con otros "subgrupos" igualmente discriminados y perseguidos. Esta dinámica negativa fue radicalizando la intolerancia antisemita, lo "judío" dejó de ser una religión, una nación o un pueblo, y pasó a definir un defecto,

una anomalía o un vicio. "Los judíos habían podido escapar del judaísmo mediante la conversión; de la judeidad no había escape. Además, un delito tropieza con el castigo; un vicio sólo puede ser exterminado".[21]

Los judíos, por su parte, reaccionaron de diferentes formas: una parte decidió cristianizarse para poder obtener su emancipación completa, otra buscó construir un gueto "conceptual" donde las "paredes" consistían en prohibiciones y radicalización de los rituales religiosos, éste se definió como "Ortodoxo",[22] otra se pronunció por una definición nacionalista de la cuestión judía, de aquí nació el movimiento Sionista. Un grupo reducido conformado por pensadores y estudiosos, se caracterizó por su identificaron con los principios de la Ilustración, su propuesta fue buscar una solución para la situación a partir de los principios de la razón, he aquí la génesis de lo que llamamos "pensamiento judío".

2.5. El judaísmo sin Dios

La Ilustración condujo a un sector importante de los judíos a vivir una cierta paradoja: por un lado buscaron asimilarse a la cultura cristiana reproduciendo la mayoría de sus hábitos, costumbre y formas de vida pero por el otro se resistieron a llegar a una conversión al cristianismo. Al adoptar la cotidianidad de los cristianos asimilados rompieron con muchas de las reglas rituales judías: dejaron de comer comida *Kosher*, trabajaron los sábados, se vistieron con las indumentarias gentiles, se casaron con parejas cristianas, a sus hijos ya no los educaron en la tradición judía, aprendieron los idiomas locales, etcétera. Ya que la religión judía se práctica a partir de todos estos rituales y de forma colectiva al dejar de cumplir con los mandamientos se produjo una ruptura con esta tradición. La conversión al cristianismo fue un fenómeno muy común en esta población pero para algunos existía un rechazo a la cristianización que les impedía hacerlo.

[21] *Ibid*., p. 140.

[22] Para ilustrar como surge este movimiento y cuáles son sus argumentos, ver Rafael S. Hirsch, *The Nineteen Letters About Judaism*.

Por otra lado la violencia del antisemitismo creciente ya no refería las creencias y por lo mismo no se podía frenar mediante la conversión, apuntaba más bien a lo que se definió como “raza” donde lo judío se definía y trasmitía de forma genética por lo que los asimilados que querían integrarse a la sociedad no eran aceptados y quedaban en un no-lugar que de alguna manera se constituía la “condición judía”. Sartre lo define de la siguiente manera: “Como acabamos de comprobar, y contrariamente, en efecto, a una idea muy extendida, no es el carácter judío el que provoca el antisemitismo, sino que, y por el contrario, es el antisemita el que crea al judío”.[23] Y lo crea cuando primero lo cuestiona por su particularidad y le exige su integración al colectivo universal y después, cuando éste lo trata de hacer es rechazado aduciendo una incapacidad fisiológica de integración creando una identidad vacía de contenido.

> Así pues, los datos sobre la cuestión nos indican que: una comunidad histórica concreta es en primer lugar una comunidad *nacional y religiosa*; más, la comunidad judía, que fue ambas, se ha vaciado poco a poco de estas características concretas. De buen grado la denominaríamos una comunidad histórica abstracta.
>
> […] Lo que une a los hijos de Israel no es ni su pasado, ni su religión ni su tierra. Pero si todos ellos tienen un nexo común, si todos merecen su nombre de judío, es porque comparten su situación común de judíos, es decir, porque viven en el seno de una comunidad que los tiene por tales.[24]

Sin un vínculo con el Dios de sus padres y el rechazo al de sus vecinos estos pensadores adoptaron un agnosticismo e incluso un ateísmo; sin poder vivir cómo judíos tampoco pudieron hacerlo como cristianos, es aquí donde se gesta está expresión cultural tan enriquecedora. A continuación presentaremos los elementos con los que rompen estos pensadores: “Dios”, “tradición” y “nación”.

[23] Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, p. 159.
[24] *Ibid*., p. 75.

3. La Ruptura

En el prólogo que escribió Sigmund Freud a la traducción hebrea de su libro *Tótem y tabú* en el año 1930 expresa, al hablar de sí mismo, lo que de alguna manera caracteriza a este grupo de científicos, intelectuales y artistas que hemos definido como *Pensadores Judíos*: "Ninguno de los lectores de este libro podrá ponerse con facilidad en la situación afectiva del autor, quien no comprende la lengua sagrada, se ha enajenado por completo de la religión paterna —como de toda otra—, no puede simpatizar con ideales nacionalistas y, sin embargo, nunca ha desmentido la pertenencia a su pueblo, siente su especificidad de judío y no abriga deseos de cambiarla".[25]

En estas líneas, el fundador del Psicoanálisis reconoce su ruptura con la religión, la tradición y los elementos nacionales y sin embargo afirma seguir conservando un elemento de identificación. Esta situación se repite con algunos matices como veremos a continuación.

3.1. Dios

Con respecto a la creencia en Dios nos encontramos en todos ellos un claro rompimiento, no solamente con la fe en Jehová, sino más bien con la idea misma de un ser trascendente. La definición que hace Freud de los aspectos psicológicos que llevan a los hombres a creer en seres metafísicos lo deja muy claro, en *Tótem y tabú* escribe: "Ni la angustia ni los demonios pueden considerarse en la psicología como unos elementos últimos que desafiarían toda reconducción ulterior. Distinto sería si los demonios existieran realmente; pero ellos, como los dioses, son creaciones de las fuerzas anímicas del hombre; han sido creados por algo y desde algo".[26]

Albert Einstein nos expone una postura muy parecida a la de Freud en un texto titulado *Mis creencias* escribe:

[25] Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, t. 13, p. 9.
[26] *Ibid*., p. 33.

> Durante la etapa primitiva de la evolución espiritual del género humano, la fantasía de los hombres creó dioses a su propia imagen que con su voluntad parecían determinar el mundo de los fenómenos, o que hasta cierto punto influían en él. El hombre intentaba atraerse la voluntad de estos dioses en su favor a través de la magia y la oración. La idea de Dios dé las religiones que se enseña hoy es una sublimación de ese antiguo concepto de los dioses. Su carácter antropomórfico lo muestra, por ejemplo, la circunstancia de que los hombres apelen al ser divino con oraciones y súplicas para obtener sus deseos.[27]

En esta declaración el científico nos deja claro que no se identifica con ninguna de las versiones de la divinidad que se enseñaba en las distintas religiones. En Franz Kafka encontramos una declaración que de alguna manera va en el mismo sentido que las del médico y del físico, en un texto que escribió como una confesión leemos: "No me condujo por la vida la mano del Cristianismo, por otra parte en pesada mengua como Kierkegaard, ni pude tampoco aferrar el último borde del abrigo de la plegaria hebrea, que ya se iba, como los sionistas. Yo soy principio y fin".[28] Podemos ver como en el escritor reconoce que no cree ni en el Dios judío ni en el cristiano.

3.2. Tradición

Otro aspecto que caracteriza a estos hombres además de su ruptura con la creencia en Dios fue el de su distanciamiento con la tradición que rigió la vida de los judíos durante siglos. Muy a su manera Kafka lo expreso en una carta que le escribió a su padre y que éste nunca leyó, en ella escribe:

[27] Einstein Albert, *Mis creencias* [en línea], 2000, p. 28. Disponible en: <http://www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/bmn/mis_creencias.pdf>.

[28] Kafka Franz, *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el cambio verdadero,* pp. 87-88. Recordemos que Kafka le pidió a su amigo Max Brod que al morir quemara todos sus escritos, lo cual no hizo, de tal suerte que no podemos saber con precisión qué escribió para ser leído por los demás.

> Tampoco encontré salvación de ti en el judaísmo. [...] hubiera sido imaginable que ambos nos encontrásemos en el judaísmo, o que, más aún, de él saliésemos de acuerdo. ¡Pero qué judaísmo era ese que recibía de ti! […]
>
> Más tarde, como adolescente, no comprendía cómo, con esa nada de judaísmo de que tú disponías, podías hacerme reproches de que yo (aunque fuese por "piedad", según te expresabas) no me esforzara por ejecutar una nada similar. Era realmente, por cuanto yo alcanzaba a ver, una nada, una broma, ni siquiera una broma. Cuatro días por año ibas al templo, allí te hallabas cuando menos más cerca de los indiferentes que de aquellos que tomaban la cosa en serio, despachabas pacientemente las oraciones como una formalidad, a veces me asombrabas pudiéndome señalar en el devocionario el lugar que precisamente se estaba recitando, y, por otra parte, con tal de que estuviese en el templo (esto era lo principal), podía yo escurrirme donde quisiera.[29]

Lo interesante en las palabras que Kafka le escribe a su padre es que en ellas podemos encontrar una descripción de la manera en la que su progenitor se relacionaba con la fe, al igual que muchos de los judíos de esa época ya no era un creyente devoto que cuidaba todos los aspectos de la tradición judía. Éste es un buen ejemplo de cómo en el proceso emancipatoria de la Ilustración el rompimiento con las antiguas tradiciones y costumbre se trasmitió de una generación a otra. El filósofo Walter Benjamin en unos escritos de juventud trasmite este distanciamiento con los elementos tradicionales que definían a los judíos.

> Tal vez sería bueno que le repita, para comenzar, cómo se originó mi postura ante el judaísmo. No fue por cierto a través de alguna experiencia de vida específicamente judía. En rigor, no fue a través de ninguna experiencia de este tipo, sino puramente gracias a la única experiencia práctica importante: el hecho de que cuando me abrí, al mundo de las ideas, al mundo exterior, tanto en el ámbito espiritual como en el ámbito práctico los que me salían al encuentro casi siempre eran judíos. [...] Esta experiencia me reveló lo

[29] Franz Kafka, *Carta al padre*, p. 54.

> siguiente: los judíos conforman una élite entre la muchedumbre de los intelectuales. [...] Pues el judaísmo no es para mí de ninguna manera un fin en sí mismo, sino un portador y un representante de lo espiritual.[30]

Como puede observarse el filósofo reconoce que no recibió ningún tipo de educación tradicional judía y no tuvo experiencias que lo ligaran con la comunidad, lo que identificó como un elemento común fue una afinidad de los que identificaba como judíos con las actividades intelectuales pero de carácter universal.

3.3. Nación

Otro de los factores que podemos encontrar en estos *pensadores judíos* es su distanciamiento con cualquier fórmula nacionalista. Kafka lo expresa recurriendo a la imagen religiosa del Mesías para expresar su claro rechazo a cualquier tipo de imposición desde el colectivo, en su diario escribe: "El Mesías llegará apenas sea posible el ilimitado individualismo de la fe, apenas nadie piense en destruir tal posibilidad; nadie tolerará tal destrucción, de manera, en suma, que se puedan abrir los sepulcros".[31] En un sentido radicalmente opuesto al que le da la religión o el nacionalismo judíos, lo que él anhela es el "absoluto individualismo de la fe", ninguna imposición a partir del colectivo. Cómo vimos anteriormente, Freud también afirma no "simpatizar con ideales nacionalistas".

En este rubro, es pertinente citar al historiador Eric Hobsbawm quien a lo largo de su vida se dedicó a investigar el fenómeno del nacionalismo. En sus escritos autobiográficos hace una relación entre su proyecto intelectual y su propia condición judía, de manera muy clara se deslinda de toda adscripción religiosa o nacional.

[30] Walter Benjamin, "Carta a Ludwig Strauss, Berlín 1912", en *Pensamiento de los confines*, núm. 1.

[31] F. Kafka, *Consideraciones acerca del pecado*…, pp. 87-88.

> No tengo ninguna obligación moral de observar las prácticas de una religión ancestral y mucho menos de servir a la pequeña nación-Estado, militarista, culturalmente decepcionante y políticamente agresiva, que pide mi solidaridad por una cuestión racial. Ni siquiera debo encajar con la postura mucho más en boga de este comienzo de siglo, la de «víctima», la del judío que con la fuerza de la Shoah (y en una época única y sin precedentes de logros mundiales, éxitos y aceptación generalizada de los judíos), afirma ante la conciencia mundial unos derechos exclusivos como víctima de persecución. El bien y el mal, la justicia y la injusticia, no puede, abanderarlos ni una sola raza ni una única nación. […].[32]

La postura del historiador coincide con la del médico y la del escritor, se define al margen de las fe, de la tradición y del nacionalismo judío. Una posición similar podemos encontrar en el filósofo Jaques Derrida quién nació en la Argelia francesa en el seno de la comunidad judía pero que elaboro sus planteamientos filosóficos a partir de su distanciamiento con todas las expresiones de comunitarismo. En una conferencia que pronunció en París en diciembre de 1998 en el Coloquio de intelectuales judíos en lengua francesa declaró lo siguiente:

> A propósito del "declararse judío", prefiero confiarles, y quizá confesar, que esas necesidades filosóficas que se me han impuesto en primer término a través de la modesta experiencia de alguien que, antes de convertirse en lo que llaman ustedes un «intelectual judío de lengua francesa» fue un joven judío de la Argelia francesa […] Si no me prohibiese a mí mismo todo discurso largo en primera persona[…], describiría el movimiento contradictorio que, en el momento del celo antisemita de las autoridades francesas en Argelia durante la guerra, ha empujado a un niño, expulsado del colegio sin comprender nada, a sublevarse, para siempre, contra dos maneras de "vivir juntos": a la vez contra la gregariedad racista, y así, la segregación antisemita, pero también, más oscuramente, más inconfesablemente sin duda, contra el encierro de conservación, de autoprotección de una comunidad judía que, pretendiendo naturalmente,

[32] Eric Hobsbawm, *Años interesantes. Una vida en el XX*, p. 33.

> legítimamente, defenderse, constituir o reconstituir su conjunto frente a esos traumatismos, se replegaba sobre sí misma, afanándose en lo que yo resentía ya como una especie de comunitarismo exclusivo, incluso funcional. Creyendo empezar a comprender lo que podía querer decir "vivir juntos", el niño del que hablo tuvo que romper entonces, de forma tanto irreflexiva como reflexiva, por los dos lados, con esos dos modos de pertenencia exclusivos, y en consecuencia excluyentes.[33]

3.4. Compromiso con lo Universal

Sin un Dios a quién venerar y obedecer ni una tradición que impusiera sus mandamientos estos *pensadores judíos* se encontraron al margen de una vida comunitaria endogámica o de un nacionalismo excluyente. Desde este no-lugar la única identificación factible fue con la de una figura universal de la humanidad compuesta por individuos. La defensa de este peculiar espacio vital fue para todos ello una actividad prioritaria la cual desarrollaron desde sus distintas áreas.

En Kafka encontramos una definición de su compromiso con los valores universales cuando escribe: "Jamás pesó sobre mí otra responsabilidad que las impuestas por la existencia, por la mirada, por el juicio del prójimo".[34] Hobsbawm al introducir su estudio sobre el nacionalismo señala que su condición judía atea y crítica de las adscripciones nacionales le permite realizar una investigación profunda del tema, al respecto comenta: "*Finalmente,* no puedo por menos de añadir que ningún historiador serio de las naciones y el nacionalismo puede ser un nacionalista político comprometido, […] Por suerte, al disponerme a escribir el presente libro, no he necesitado olvidar mis convicciones no históricas".[35] Freud en el último libro que publico llega a la conclusión que el mito judío sobre el éxodo de Egipto descrito en la Biblia

[33] Jacques Derrida, "Confesar-lo imposible. 'Retornos', arrepentimiento y reconciliación", en *La filosofía después del Holocausto*, pp. 162-163.

[34] F. Kafka, *Consideraciones acerca del pecado*…, p. 177.

[35] Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, pp. 20-21.

esconde el hecho de que Moisés no fue hebreo sino más bien egipcio, abre su texto con la siguiente declaración: "Quitarle a un pueblo el hombre a quien honra como al más grande de sus hijos no es algo que se emprenda con gusto o a la ligera, y menos todavía si uno mismo pertenece a ese pueblo. Mas ninguna ejecutoria podrá movernos a relegar la verdad en beneficio de unos presuntos intereses nacionales, tanto menos cuando del esclarecimiento de un estado de cosas se pueda esperar ganancia para nuestra intelección".[36]

4. Conclusiones

Como resultado de las condiciones históricas concretas que se presentaron en la Europa post ilustrada[37] surgió un grupo de intelectuales, científicos y artistas que encontraron en los valores universales un espacio de identificación. En sus distintas áreas dieron expresión al anhelo de ser parte del colectivo humano sin las limitantes que se generaron a partir de la creencia en un Dios, los mandatos de una tradición o la exclusión inherente a todo nacionalismo.

Lo que resulta paradójico es que como respuesta a la imposición de la sociedad cristiana que entendió la universalización como una secularización cristiana y no les permitió dejar de ser judíos si no se integraban a esta demanda se siguieron considerando judíos aunque está demarcación ya no tuviera ninguna de los elementos centrales de esta tradición. Marginados del colectivo mayoritario se rehusaron a una identificación con los contenidos excluyentes de sus ancestros regalándonos una interpretación singular y muy esperanzadora de la condición humana.

[36] Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras completas*, vol. XXIII, p. 7.

[37] Si bien es cierto que Derrida nació en Argelia hay que recordar que fue en los tiempos del colonialismo francés por lo que el fenómeno de la Ilustración cristiana también influyó en sus posiciones.

Bibliografía

Arendt, Hanna, *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus Ediciones, 1974.

Benjamin, Walter, “Carta a Ludwig Strauss, Berlín 1912”, en *Pensamiento de los confines, número 1, cuatro cartas sobre judaísmo y sionismo (1912-1913)*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1998.

Derrida, Jacques, “Confesar-lo imposible. ‘Retornos’, arrepentimiento y reconciliación”, en *La filosofía después del Holocausto*. Edición confiada al cuidado de Alberto Sucasas. Barcelona, Riopiedras Ediciones, 2002, pp. 149-181.

Dubnov, Simón, “El precio de la emancipación-El decreto de 1806”, en *Historia universal del pueblo judío*, t. viii. Buenos Aires, S. Sigal, 1951, pp. 55-69,

Einstein, Albert, *Mis creencias* [en línea], 2000. Disponible en <http://www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/bmn/mis_creencias.pdf>.

Enciclopedia judaica castellana, t. v. México, 1949. 10 tt.

Freud, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras completas*, vol. xxiii. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2004.

Freud, Sigmund, *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, t. 13. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002, pp. 1-164.

Hirsch, Rafael S., *The Nineteen Letters About Judaism*. Jerusalén / Nueva York, Feldheim Publishers, 1995.

Hobsbawm, Eric, *Años interesantes. Una vida en el xx*. Trad. al español de Juan Rabasseda-Gascón. Barcelona, Crítica, 2003.

Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Crítica, 200.

Kafka, Franz, *Carta al padre*. México, La Nave de los Locos, 1977.

Kafka, Franz, *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*. Buenos Aires, Alfa Argentina, 1975.

Katz, Iacob, *Exclusiveness and Tolerance; Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*. Nueva York, Berhrman House, 1961.

KATZ, Iacob, *H'et ljjkor ve h'et leh'itbonen; masah' h'ist'orit h'al darco shel beit Ishrael mehaz'zeható meharzove h'ad shubo helea (Tiempo para investigar y tiempo para reflexionar; un ensayo histórico sobre el pueblo de Israel, desde su salida de su tierra hasta su retorno)*. Jerusalén, Mercaz Salman Shazar, 1999.

KATZ, Iacob, "La emancipación judía y los estudios judaicos", en *Dispersión y Unidad*, núm. 15. Jerusalén, Organización Sionista Mundial, 1975, pp. 118-126.

KATZ, Iacob, *Masoret ve mashber; h'ajebrah' h'ayeh'udit ve mozaeh'i yemei h'abeinaym (Tradición y crisis; la sociedad judía al final de la Edad Media)*. Jerusalén, Mosad Bialik, 1963.

MUGERZA, Javier, "Kant y el sueño de la razón", en *Kant: de la crítica a la filosofía de la religión, en el bicentenario de* La religión en los límites de la mera razón. Barcelona, Anthropos / UAM, 1994, pp. 125-159.

SARTRE, Jean-Paul, *Reflexiones sobre la cuestión Judía*. Trad. del francés por Juana Salabert. Barcelona, Seix Barral, 2005.

SHAKESPEARE, William, "El mercader de Venecia", en *Obras completas* de William Shakespeare. Madrid, Aguilar, 1961, pp. 1045-1089.

¿Y si la redención fuera el exilio? Cavilaciones ético-políticas

SILVANA RABINOVICH
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Podríamos decir que en la tradición judía hay una tensión entre una situación dada (que es indeseada) y una anhelada. En la lengua hebrea, *galut* nombra al exilio y *gueuláh* a la redención.

A primera vista parecen antagónicas: el exilio, anómalo por definición, sería remediado por la redención. Ahora bien, en lo que sigue trataremos de aproximarnos a diversos sentidos y usos tanto del exilio como de la redención para cuestionar el mentado antagonismo.

Algunas precisiones lingüísticas

La raíz que conforma la palabra hebrea *galut* (גלות exilio, diáspora) es גלה (GLH) e indica una salida hacia el exterior. Ya en el texto bíblico, *galut* (o *golah*) designaba al exilio como recurso bélico (arrancar a un pueblo conquistado de su tierra), como por ejemplo los exilios que bajo los imperios asirio y babilonio padecieron respectivamente el reino de Israel (722 a. C.) y el de Judá (586 a. C.). Sin embargo, la misma raíz —conjugada en modo reflexivo— indica en la Biblia hebrea una acción a través de la cual el sujeto provoca la salida de sí mismo. Así, *hitgalut* (התגלות) se traduce como "revelación". Cuando Dios se revela ante un profeta, este verbo indica que Dios sale de sí mismo para darse a conocer (también el profeta sale de sus cabales al recibir la revelación).[1] La misma raíz, conjugada en un modo activo y transitivo —*legalot* (לגלות)— significa "descubrir". En la raíz, según la *Concordancia* de la Biblia hebrea, cohabitan ambos significados:

[1] Basta leer Ezequiel 1 para comprobar esta situación.

1. En la forma activa “des-ocultar” y en la pasiva “ser descubierto”.
2. Salir forzosamente, ser expulsado hacia una tierra extranjera o provocar que otro lo haga.

En cuanto a la redención: *gueulah* tiene por raíz גאל. Se trata de las dos primeras letras de la raíz anterior (G y L), en medio de las cuales se inserta la letra *álef* (א). Esto dio lugar a interpretaciones que ven la inserción de la letra א, que simboliza el infinito (baste recordar el cuento borgeano, inspirado en la Cábala),[2] como la irrupción de la divinidad que pone fin al sufrimiento del yugo de los imperios (Roma como paradigma de la crueldad) al propiciar la reunión de todas las diásporas (*kibutz galuyot*).

El sionismo y la secularización de la reunión de las diásporas

El relato sionista, que data del siglo XIX, se apropia de esta interpretación medieval, escrita en el contexto del padecimiento del yugo de Roma, para *aggiornarla*, secularizándola. Así, desde una hermenéutica nacionalista laica, se recurre a las fuentes judaicas religiosas —para las cuales *eretz Israel* es otra cosa que un territorio conquistable— en busca de autoridad para reclamar la propiedad de la tierra. Una tierra “prometida”: como ejemplifica con sarcasmo el historiador israelí Amnon Raz Krakotzkin “para los sionistas Dios no existe, pero nos prometió la tierra”.[3] Una promesa que queda limitada por el texto referente al jubileo, en *Levítico* 25:23, que prohíbe vender la tierra a perpetuidad porque somos extranjeros en ella. En cuanto a las interpretaciones midráshicas, provenientes de la diáspora desde la Antigüedad, la tierra añorada y prometida es simbólica, un punto de orientación para la plegaria, que se despliega cada semana en comunidad cuando se abren los rollos de la Torá. Baste volver a citar a Rosenzweig:

[2] Que a su vez se apoya en el número álef, que es cardinal transfinito.

[3] Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, p. 10.

> Sólo nosotros confiamos en la sangre y dejamos la tierra [...] y fuimos los únicos entre todos los pueblos de la Tierra que separamos lo que estaba vivo en nosotros de toda comunidad con lo muerto. Pues la tierra nutre, pero también ata... Al que conquista el país terminan por pertenecerle sus gentes; y no puede ser de otro modo, si éstas están más apegadas al país que a su vida propia como pueblo. La tierra, así, traiciona al pueblo que confió su duración a la de ella. Continúa durando, pero el pueblo que hubo sobre ella pasó.[4]

El filósofo ortodoxo Yeshayahu Leibowitz,[5] en un lenguaje profético —sediento de justicia—, acusaba de idolatría al aparato de guerra de este movimiento de apropiación secularista. *Idolatría* de la tierra, de la bandera, del Estado, que este crítico contemporáneo no dudaba en llamar "fascismo". Allí donde unos celebran la "independencia" obtenida presuntamente por derecho divino (desde 1948), el filósofo señala un olvido de Dios (la *hybris* cancela el temblor ante la vulnerabilidad humana que reside en el temor a Dios). Emigrado a Israel por causa del nazismo europeo, este religioso detectó en 1953 los impulsos belicistas cuya perversidad decidió desenmascarar de diversas formas, entre ellas, el llamado a la objeción de conciencia y a una separación absoluta entre el Estado y la religión.

Desde la perspectiva sionista, que es la de un mesianismo secularizado, el exilio es un mal que debe combatirse, una anomalía que debe remediarse y la redención es el bien que puede aportar la "normalización".

Dios en el exilio (la *shjiná* para Isaac Luria)

El historiador de la Cábala G. Scholem[6] relaciona la idea luriánica de un *dios en el exilio* con el exilio histórico del pueblo. Lo sorprendente es que, para los cabalistas, la expulsión de los judíos de España haya sido

[4] Franz Rosenzweig, *La estrella de la Redención*, p. 357.
[5] *Cf*. Yeshahayahu Leibowitz, *La crisis como esencia de la experiencia religiosa*.
[6] Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, p. 226.

tan dura que incluso la llegada a la "tierra prometida" se considerara "exilio". El círculo de Isaac Luria, fundado cuarenta años después de la expulsión de España, se radicó en Safed (Galilea) y no en Jerusalén. No buscó construir el tercer Templo sino que cultivó la figura de Dios en el exilio. Un Dios que, luego de contraerse (*tsimtsum*) para crear el mundo, fue desbordado por su propia potencia rompiendo los vasos, diseminando el mal y dejando en el exilio a su parte femenina, la *Shjiná*. Scholem resume "El exilio de la *Shejiná* no es una metáfora: es un símbolo genuino del 'estado de ruptura' de las cosas en el plano de las potencialidades divinas". La redención de este exilio se dice con la palabra hebrea que significa "reparación" (*tikún*, que también puede traducirse por "corrección") y tendrá lugar por la devolución de la *Shjiná* a su Señor: he aquí la finalidad de la Torá. Su estudio —esto es, su interpretación como modo de vida— logrará redimirla.

La existencia como exilio

Que los cabalistas de Safed se hayan considerado *en el exilio* indica que este término no refiere a un significado territorial. Si la posibilidad de la redención (*tikún*) se plantea como asumir la vía de la Torá (entendida, literalmente, como enseñanza que señala un camino acorde a leyes sociales, morales y rituales), entonces el camino del Estado nacional y su ejército es un desvío. Según Raz-Krakotzkin:

> La esencia del judaísmo es la idea de que la existencia es un exilio, que el hecho de vivir en la tierra de Israel no constituye una excepción a esta regla. La relación a la tierra de Israel siempre ha sido ambivalente y, por diversas razones, numerosos rabinos incluso prohibieron firmemente inmigrar allí. La tierra de Israel nunca tuvo un sentido puramente territorial: Sion es la imagen de la redención y no un territorio sobre el cual vivir.[7]

[7] Amnon Raz-Krakotzkin, *op. cit.*, p. 108.

El historiador apunta de manera aguda que la inmigración sionista negó la existencia de la vida de otro pueblo en la tierra actuando "como si la tierra de Israel también hubiese estado en el exilio".[8]

La inmoralidad radical de la *Nakba*[9] palestina perpetrada por los inmigrantes que querían poner en práctica, literalmente, la reunión de todas las diásporas (*kibutz galuyot* que distorsionó como "crisol de las diásporas" y su correspondiente disolución de las lenguas del exilio) se encuentra en las antípodas del *tikún*, que es la Torá como forma de vida, camino de justicia. Esto nos lleva a pensar que el mesianismo secularizado por el movimiento sionista, en su apropiación literal de los términos, no hace sino alejar la redención.

Peligroso secularismo

El secularismo sionista se ha dedicado a sustituir pilares de la religión judía por los fundamentos de un estado nacional moderno.

En primer lugar se trató de "corregir" la centralidad del ritual religioso que explicaba la supervivencia de los judíos en la diáspora a lo largo de la historia a través de la idea de que, al haber cuidado del *shabat* (descanso sabatino), los judíos resultaron cuidados (protegidos, reunidos) por él. La "corrección" (situada en las antípodas del *tikún* luriánico, que prescribe el cumplimiento de los preceptos bíblicos, de los cuales el *shabat* es rector), sustituye a la *comunidad* judía diaspórica por el término "pueblo", resignificado en su sentido moderno. (Pueblo —*'am*— en la Biblia hebrea designa a los clanes y las familias).

Luego se trató de encontrar un sustituto para el otro "actor": Dios. Siguiendo el abc del secularismo, el sionismo reemplazó a Dios por el

[8] *Ibid.*, p. 103.

[9] Término árabe que designa el desastre, la catástrofe y refiere a la expulsión de los palestinos iniciada en 1948 y que, a través del reclamo del derecho al retorno, sigue vigente tras casi siete décadas.

Estado (tergiversando el sentido bíblico del "Dios de los ejércitos" —*Adonai tzvaot*— que se refiere al sol, la luna y las estrellas).

El *progreso* disolvió los misterios del tiempo mesiánico. Si *ajarit hayamim* en los discursos de los profetas designaba a una temporalidad otra, el progreso *representa* al futuro como un espejo de aumento: más de lo mismo. En el Estado judío,[10] la acumulación capitalista se fue volviendo la gran promesa.

Si bien la intención de conservar los lazos solidarios de la comunidad quiso traducirse en algunas instituciones que intentaron crear una sociedad alternativa (como por ejemplo el *kibutz*, que se implementó al principio como una realización del socialismo bajo la forma de granjas colectivas, incluso algunos se constituyeron desde una posición religiosa), el deseo de borrar todo rastro de la diáspora —empezando por la prohibición de hablar las lenguas del exilio— terminó por uniformar a sus miembros. El tan ansiado "crisol de diásporas" (que secularizaba a la reunión de las mismas invocada religiosamente desde tiempos de la *Mishná* como *kibutz galuyot*) buscaba borrar diferencias en dos sentidos. "En lo interno" se fue modelando la figura del nuevo hombre judío, un joven fuerte y bronceado que "redimiría" la imagen del judío pálido y escuálido, doblado sobre los rollos de la Torá que se había demostrado incapaz de enfrentarse a la maquinaria nazi. El "sabra" —avergonzado de su pasado diaspórico— se representaba a sí mismo a imagen y semejanza de la tuna: espinoso (rudo) por fuera y dulce por dentro (en el exterior: Goliat; en el interior: David tocando la lira con una resortera y muchas balas "de goma" en el cinturón). "En lo externo", incluso el socialismo encontró la manera de "borrar diferencias" con los nativos… negando su existencia o excluyéndolos. Bajo el pretexto de evitar el trabajo asalariado como forma de explotación, el *kibutz* no contrataba trabajadores palestinos (y hasta hoy es reticente en aceptar a miembros judíos provenientes de países árabes). El sionismo socialista (tanto en las granjas colectivas como en los sindicatos)

[10] Así se titula el libro del padre del sionismo, Theodor Herzl, y esta definición es la meta de los sucesivos gobiernos de Israel a través de las leyes parlamentarias. *Cf.* Theodor Herzl, *El Estado judío*.

hizo prevalecer los lazos nacionales a los de clase.[11] Lentamente la vida comunitaria cedió su lugar al individualismo consumista.

El sionismo es un movimiento eurocéntrico orientalista (me atrevo a decir: arabófobo). Desde su religión del progreso, se representa a los palestinos como un arcaísmo de los tiempos bíblicos (Raz-Krakotzkin). En ese mismo sentido, relaciona la vida del exilio con el nomadismo —al que considera obsoleto— y castiga con la fuerza del Estado la vida nómade de los beduinos. El Estado moderno, al servicio de los grandes capitales, necesita tierras y el nomadismo —que, al modo del *Levítico*, tampoco concibe a la tierra bajo la figura de la propiedad privada— es visto como un derroche abusivo. El Estado de Israel obliga a los beduinos a sedentarizarse, confinándolos a aldeas "no reconocidas", muchas de las cuales destruye una y otra vez, como es el caso de Al 'Araqib, que desde 2010 fue demolida más de noventa veces.[12]

Éstas son algunas de las razones por las cuales, en la senda de Raz-Krakotzkin, me pregunto, y propongo:

¿Y si la redención fuera el exilio?

La lengua hebrea padece un vaciamiento de espiritualidad por causa de su secularización (Rosenzweig lo había advertido a tiempo). Sin embargo, si aguzamos el oído, aún es posible escuchar entre sus raíces la voz débil de una promesa. Como recordamos al principio, la raíz del exilio (*galut*) conforma también el nombre de la revelación (*hitgalut*). En la diáspora late cierta esperanza. La "diáspora" no se limita a su sentido espacial, los israelíes capaces de alzar su voz contra el despojo y la limpieza étnica de Palestina, los valientes objetores de conciencia, al modo de los cabalistas de Safed, también se reconocen en exilio. Conscientes de la mendacidad del lema sionista "una tierra sin pueblo

[11] *Cf.* Lev Luis Grinberg, *Política y violencia en Israel/Palestina. Democracia* versus *régimen militar*.

[12] <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2010/11/israel-condena-demolicion-pueblo-beduino/ y http://palestinalibre.org/articulo.php?a=58840>.

para un pueblo sin tierra", ellos —al igual que muchos judíos críticos en la diáspora— comprenden que el exilio propio no se "remedia" al perpetrarlo en contra de aquel pueblo que, aun desde las casas destruidas y la ocupación, nunca dejó de habitar esa tierra. Privados de sus libertades, los palestinos se encuentran "exiliados en casa" (Gaza es el ejemplo más claro). Los israelíes tienen ese derecho humano que llamamos libertad de movimiento, sin embargo, el miedo que quieren imponer los alcanza y terminan autoexiliándose, amurallados —también ellos— en la "tierra prometida".

El sionismo político —creado por un periodista vienés lejano a la tradición— no entendió el significado del exilio divino. El *Tratado de los padres* dice: "grande es la reunión de las diásporas (*kibutz galuyot*) como el día en que se crearon el cielo y la Tierra". Como indicó René Girard, lo sagrado reprimido retorna violentamente.[13] La incomprensión sionista de este lema se atestigua hoy en una lectura literal —geográfica y política— de los términos, dejando afuera la parte espiritual, moral y social. Es hora de hacer resonar —desde la ética heterónoma— a la comunidad en el término *kibutz* (reunión) y a la vulnerabilidad humana en las *galuyot* (diásporas). Es tiempo de reinterpretar la reunión de todas las diásporas no en el mapa de Medio Oriente bajo un modelo europeo de Estado nacional o dos, sino —tal como supo hacer Martin Buber—[14] en *lazos comunitarios* que en todo momento y en todo lugar —como proponía Luria, desde la Torá—, al modo de los profetas, recuerden a la política su raigambre social y moral. Por este camino, la diáspora (*galut*) se aproxima a la revelación (*hitgalut*) que anuncia una redención (*gueulah*) ajena al nacionalismo y propia de la justicia.

[13] *Cf.* René Girard, *La violencia y lo sagrado*.

[14] *Cf.* Martin Buber, *Una tierra para dos pueblos*. Buber aplicó a Palestina/Israel la propuesta del socialista utópico Gustav Landauer de una comunidad de comunidades. Dentro del sionismo socialista, Buber propuso una colonización judía reducida, que formara parte de la "Confederación de la gran Siria".

Bibliografía

Buber, Martin, *Una tierra para dos pueblos*. Salamanca, Sígueme / unam, 2009.

Girard, René, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 2005.

Grinberg, Lev Luis, *Política y violencia en Israel/Palestina. Democracia* versus *régimen militar.* Buenos Aires, Prometeo Libros / eduntref, 2011.

Herzl, Theodor, *El Estado judío*. Buenos Aires, Prometeo libros, 2005.

Leibowitz, Yeshahayahu, *La crisis como esencia de la experiencia religiosa*. México, Taurus, 2000.

Raz-Krakotzkin, Amnon, *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*. París, La fabrique, 2007.

Rosenzweig, Franz, *La estrella de la Redención*. Salamanca, Sígueme, 1997.

Scholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*. México, fce, 1996.

Lo sagrado y sus mutaciones: la religión en tiempos posmodernos

BLANCA SOLARES
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Universidad Nacional Autónoma de México

> Las grandes contradicciones que el hombre descubre en sí mismo —libertad y necesidad, autonomía y dependencia, yo y mundo, relación y aislamiento, creatividad y mortalidad— ya se encuentran en germen en las formas de vida más primitiva. Cada una de ellas mantiene el peligroso equilibrio entre el ser y la nada y, al propio tiempo, encierra en sí misma un horizonte interno de "trascendencia".
>
> Hans Jonas

Aunque en la actualidad muchas de las instituciones religiosas hayan perdido su significado social o su lugar en la orientación de la conciencia, la religión, la fe y la espiritualidad siguen floreciendo de múltiples maneras. La religiosidad, que alude a las relaciones del hombre con lo sagrado, encuentra diferentes formas y medios de expresión que, según el contexto[1] en el que se expresa, llega a ser confusa y, a veces, incluso irreconocible.

A decir verdad, el desarrollo de la modernidad y de su proceso de secularización no acabó con la fe, la espiritualidad y las distintas prácticas religiosas. Muy por el contrario, estas prácticas han logrado readecuarse, aprovechando para su desarrollo los avances de la dimensión

[1] Sobre el peso de la noción de *contexto* o *contextos*, junto con H. Plessner, Lluís Duch nos hace notar que estos derivan de la intervención y mutaciones introducidas por el ser humano a raíz de su triple posición vital en el mundo: *como* cuerpo, *en* el cuerpo, *fuera* del cuerpo, a diferencia del animal que se haya inscrito en su instintividad característica. Véase, Ll. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, pp. 16-20.

cibernética y comercial. Como muy bien observa el sociólogo David Lyon, seguimos encontrando a la religión, no tanto en las iglesias, cuyas tasas de asistencia, por lo demás, en muchos lugares siguen siendo elevadas, sino, sobre todo, en el centro comercial, la televisión, la red electrónica o incluso en Disneylandia, famoso centro de diversiones.[2]

En el ámbito de la posmodernidad, caracterizada por la mercantilización de la vida cotidiana y el consumo masivo impulsado por las tecnologías de información y comunicación, los impactos de la fe, observa Lyon, adquieren mayor fuerza, al contrario de lo que hubiese previsto el proyecto racional de la ilustración. Incluso, ahora no se trata simplemente de "creer", dado el rápido desarrollo tecnológico de la industria virtual, "hay que experimentar".

Es al esclarecimiento de lo que bajo el "capitalismo de consumo" (Baumann[3]) se considera "sagrado" a lo que quisiéramos referirnos en las siguientes líneas. ¿Se puede responder a la interrogante sobre *lo sagrado* de manera tradicional, apelando a las definiciones clásicas de la sociología de lo sagrado? ¿Ha sido lo sagrado desplazado o, mejor, desechado por el proceso de secularización basado en la explicación racional y la solución técnica? O más bien ¿tenemos que hacer un esfuerzo para caracterizar las nuevas formas de operar de lo sagrado y tratar de entender las mutaciones de la religión en la posmodernidad?

I. Aproximaciones semánticas

La comprensión de lo sagrado ha sido objeto de las más diversas aproximaciones teóricas, lo que no es casual dado que, como a continuación trataremos de argumentar, lo sagrado abre interrogantes existenciales

[2] El autor se refiere a la tendencia de diferentes grupos religiosos a utilizar Disneylandia para la propagación de sus respectivos evangelios; más allá de considerar una aberración el difundir sus ideas por esta vía, los involucrados declaran ver en ello una "oportunidad para llevar el reino de Dios al Reino de la Magia", Véase David Lyon, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, p. 17.

[3] Zygmunt Bauman, *Intimidations of Postmodernity*, p. 49.

sin las que no es posible orientarse en el mundo: el *sentido*[4] de la vida humana o la relación del hombre con lo invisible.

Uno de los trabajos más importantes con relación al tema y que por supuesto no puede dejar de mencionarse, es el decisivo trabajo del teólogo e historiador de las religiones Rudolph Otto, quien a decir de Roger Caillois, estaba "dotado de una profunda penetración psicológica" y que, en lugar de estudiar(como era propio del campo) las ideas de Dios y de la religión, se centró en la experiencia religiosa.[5]

En su decisivo trabajo *Das Heilige* (1917), Rudolph Otto aborda la doble forma de lo sagrado: como un misterio que produce horror (*phobos*), pero que, al mismo tiempo, resulta *fascinante*. Lo sagrado, dice Otto, es el referente de una experiencia de radical alteridad relativa a lo Completamente Otro (*Ganz Andere*).[6] Esta experiencia, encerrada en el misterio (*mystes*, lo encerrado en sí), impenetrable, escondido y clausurado, da lugar a la doble experiencia del *mysterium fascinans* (aspecto encantador y hechicero del mito) y del *mysterium tremendum* (aspecto terrible y amenazante de lo sagrado); ambas experiencias íntimamente vinculadas.

Por su parte, el filósofo español Eugenio Trías, en su *Diccionario del espíritu*, insiste en la peculiaridad de lo sagrado; una de sus características principales, y que es necesario no perder de vista, es su *ambivalencia*: tanto en griego como en latín, la lengua remite, por un lado, a *agios*: *sanctus*: *santo*; y por otro a *hieros: sacer: sagrado*. "Se trata de dos dimensiones articuladas de un mismo fenómeno (lo santo —y— lo sagrado)".[7] Mientras *lo Santo* hace referencia a lo intocable, a lo más alto y encumbrado, a lo que no puede ser siquiera nombrado, *lo Sagrado*, en cambio, puede ser tocado y objeto de culto y sacrificio.

[4] Quisiera referir aquí la noción de sentido tal y como lo expresa Lluís Duch, no como un *a priori* o especie de facticidad inmanente a los procesos históricos, sino siempre un *a posteriori* o incesante alejamiento del caos en el seno del cosmos que se realiza a través del imprescindible concurso de los lenguajes, "imperiosamente de la acción benéfica de la palabra humana adquirida mediante los procesos de aprendizaje en el seno de las estructuras de acogida". Véase L. Duch, *op. cit.*, p. 24.

[5] Z. Bauman, *op. cit.*, p. 8.

[6] Véase Rudolph Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*.

[7] Eugenio Trías, *Diccionario del espíritu*, p. 179.

Pero es necesario no perder de vista que ambos términos refieren al mismo fenómeno. Lo sagrado (a diferencia de como tratará de presentárnoslo la modernidad) nunca es algo que pueda agotarse en su representación o consumo, pues es siempre *apertura* de significados inagotables.

En el campo de la sociología, producto tanto del Iluminismo como del Romanticismo del siglo XIX, el estudio de la religión se centró por mucho tiempo sobre todo en su "función". Podemos citar al respecto las aportaciones de Emile Durkheim, René Girard o Roger Caillois, clásicos de la sociología de lo sagrado, que ciertamente arrojan pistas, aún en nuestros días, con respecto a las interrogantes que nos plantea el mundo moderno con relación a lo que podemos comprender como experiencia de lo *sagrado*.

II. Roger Caillois: lo sagrado y lo profano

Dice Roger Caillois que lo *sagrado* sólo puede comprenderse en relación estrecha con lo *profano*; ciertamente se trata de una diferencia que adquiere relevancia desde la perspectiva del "hombre religioso". Haciéndose eco de H. Huber, anota Caillois: lo sagrado "constituye la idea madre de la religión".[8]

De la tensión entre lo que resulta inviolable para el hombre y aquello frente a lo que se comporta con mayor flexibilidad, se deriva una concepción del mundo de carácter religioso, donde se produce la distinción de un "mundo aparte" de otro en el que nuestras actividades se desarrollan de manera "natural". Ese *otro* tiempo-espacio distinto de nuestra actividad cotidiana refiere al ámbito de *lo sagrado*; el lugar donde pocas cosas dependen de la voluntad del hombre, cuya conciencia constata su estado de dependencia y subordinación a una fuerza que la trasciende. Así, en su forma primitiva, dice Roger Caillois, inspirado sin duda en sus maestros Marcel Mauss y Georg Dumézil, lo *sagrado*

[8] Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, p. 12. Libro originalmente publicado en 1939.

representa ante todo una energía peligrosa, incomprensible, difícilmente manejable y eminentemente eficaz.[9]

Para el hombre arcaico o religioso, la realidad se presenta siempre claramente diferenciada en dos ámbitos: uno en el que su acción no lo compromete sino de manera exterior, y otro en el que experimenta un sentimiento de "dependencia íntima" respecto de una fuerza que involucra cada uno de sus impulsos de manera decisiva.

Sin embargo, aunque el mundo de lo *sagrado* sólo puede establecerse con relación al mundo de lo *profano*, excluyéndose uno del otro, ambos se suponen de manera recíproca; carácter interdependiente de lo *sagrado* que —también para Caillois— no habrá de perderse nunca de vista. En realidad, dice, ninguna religión del mundo antiguo puede concebirse al margen de esta diferenciación y, de hecho, ninguna religión puede establecerse al margen del reconocimiento y la asunción de estos dos ámbitos de la existencia, que en las culturas tradicionales resulta difícil de diferenciar. Por ejemplo, si observamos el comportamiento del hombre religioso entre los mayas antiguos, y su pervivencia hasta la época moderna, nos enfrentamos con la dificultad de diferenciar entre lo *sagrado* y lo *profano* en su vida diaria. Pues, en su universo, todo parece ser la manifestación de un poder sobrenatural: las aves, la serpiente, el venado, el cenote, la tierra y los alimentos, todo parece referirse a un ir más allá de la voluntad del hombre.[10]

Lo *profano*, pues, de acuerdo al pensamiento del *homo religiosus*, es el mundo de los gestos cotidianos donde el hombre, al no regirse por restricciones de orden superior, puede moverse sin zozobra. Lo *sagrado*, en cambio, es el mundo de lo prohibido, al que el hombre no puede acercarse sin suscitar el movimiento de fuerzas de las que no es dueño y frente a las que no sólo se siente desarmado, sino que incluso puede morir.

[9] *Ibid*., p. 15.

[10] En este sentido, el título de uno de los libros de Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, nos pone en contacto con la forma de estar en mundo del hombre en el México antiguo; para los mayas todo era sagrado. Lo profano parece incluso no tener cabida en su concepción de la otredad. Si en la cotidianidad, la transgresión o la falta lo acecha, la comunidad se esfuerza de alguna manera en el restablecimiento del orden, es decir, en volver a recordar o resguardar su vínculo con lo trascendente.

En otro ejemplo de la misma tradición, Diego de Landa nos narra que, entre los mayas antiguos, los caminantes llevaban en su andar incienso y un platillo en que quemarlo, de manera que por la noche "do quiera que llegaban, erigían tres piedras pequeñas y ponían en ellas sendos cocos del incienso y poníanles delante otras tres piedras llanas en las cuales echaban el incienso, rogando al dios que llaman Ekchuah los volviese con bien a sus casas; y esto lo hacían cada noche hasta ser vueltos a sus casas donde no faltaba quien por ellos hiciese otro tanto y aún más".[11]

De ahí que apartarse del camino o dejar de hacer el ritual correspondiente a los espíritus del camino (*sacbeoob*), cuando uno se encontraba de viaje, implicaba graves riesgos.

a) La ambigüedad *de lo* sagrado

Uno de los rasgos principales de lo *sagrado* para las sociedades premodernas, insiste también Caillois, es su *ambigüedad*. Lo *sagrado* es una propiedad estable y efímera que puede llegar a establecerse en ciertas cosas, seres, lugares o tiempos. Todo puede llegar a ser un "receptáculo de lo *sagrado*"; pero del mismo modo, todo puede dejar de serlo. Lo *sagrado* se mueve al margen de la voluntad y, aunque puede habitar en diversos elementos, no se establece en algún lugar por haber sido requerido a un llamado, sino que simplemente aparece, a la manera de un estado dado o cedido por una fuerza oculta. Lo *sagrado*, entonces, es una fuerza irreversible con la que el hombre trata de contar, es el origen supremo de la gracia, pero también la fuente de sus penalidades, no se puede domesticar, ni dominarse y tampoco fraccionase, pues se trata de una fuerza indivisible que, sin embargo, puede encontrarse completa en cualquier fragmento.

La ambigüedad de lo *sagrado* se expresa en las relaciones que se establecen entre lo santo y la contaminación de la santidad, lo puro y lo impuro, la cohesión y la disolución: "No hay en el universo nada que no

[11] Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 126.

sea susceptible de formar una oposición bipartita y que no pueda entonces simbolizar las diferentes manifestaciones acopladas y antagónicas de lo puro y lo impuro, de las energías vivificadoras y de las fuerzas de la muerte, de los polos atractivo y repulsivo del mundo religioso".[12]

b) El rito *como mediación con lo* sagrado

Así también, en el mundo tradicional, insiste Roger Caillois, si hay actos que no deben realizarse, leyes que no pueden violarse y ritmos que deben seguirse, es porque "se sabe" que su desacato traería graves peligros y males incalculables a la sociedad, pues lo *sagrado* es fuente de respeto. Las sociedades tradicionales se orientan de acuerdo a la ruta trazada por la norma cósmico-primordial, el orden natural y el orden social se suponen uno al otro, de manera que, si el orden social se altera, se afecta también el orden de la naturaleza. Así, por ejemplo, en el antiguo imperio de China, se consideraba que, si el soberano o su esposa rebasaban sus derechos, se eclipsaban el sol y la luna;[13] o en el pensamiento nahua dejar de ofrendar a los dioses a través del sacrificio, la abstinencia o el ritual, era colocar al universo entero en riesgo de perecer, debido a que la existencia del cosmos estaba en manos del hombre.

Apenas la conciencia considera algo sagrado, éste pasa a convertirse en algo *prohibido*, en un objeto de temor o de veneración.[14] Para el hombre religioso todo contacto con lo *sagrado* acarrea siempre un riesgo grave, "Lo sagrado es siempre, más o menos aquello a lo que no puede uno aproximarse sin morir".[15] Por ello la comunidad resguarda los objetos que considera sagrados en lugares secretos, a fin de que sólo los iniciados puedan acceder a un contacto que podría ser fatal,

[12] R. Caillois, *op. cit*., p. 40.

[13] *Ibid.*, p. 20.

[14] Diego de Landa nos dice al respecto, que entre los mayas antiguos "no había animal ni sabandija a los que no les hiciesen estatua", que tenían tantos ídolos y pese a ello no les bastaban los de sus dioses. Véase *op. cit*., p. 126.

[15] R. Caillois, *op. cit*., p. 13.

pues como ya anotaba también E. Durkheim, lo *sagrado* y lo *profano* no pueden acercarse y conservar al mismo tiempo su naturaleza propia.[16]

De manera que lo *sagrado*, además de una fuerza de "cohesión social", aparece como ley, tabú o prohibición destinada a mantener la integridad del mundo organizado, al mismo tiempo que la salud física y moral del ser que la observa. Más allá de lo racional, en sentido moderno, subraya Roger Caillois: "Lo sagrado es una categoría de la sensibilidad"; es decir, se experimenta y capta como un sentimiento por cuya fuerza el hombre se ve arrastrado, un orden que es la posibilidad de su fortuna pero que puede también fulminarlo y convertirlo en su primera víctima; de ahí que, en las sociedades antiguas, el tránsito de la esfera de lo *sagrado* al de lo *profano* y viceversa sólo pueda garantizarse a través del *ritual*.

Sólo a través del rito, anota Roger Caillois, el hombre puede llegar a contactar con lo sagrado. La prohibición o el tabú previenen del peligro que todo choque con lo *sagrado*, sin una preparación previa, podría llegar a desencadenar. Hay *ritos de consagración*, *de expiación*, *de reparación del mundo atacado, de limpieza o de purga,* etcétera. y sus formas varían según la cultura de la que se trate. Algunos rituales acercan las cosas al mundo *sagrado*; por ejemplo, el bautizo de un niño, la bendición de una casa, la celebración de una unión matrimonial. Otras tantas, de devolver una cosa u objeto, puro o impuro, al mundo de lo *profano*, como la comunión, los rituales de paso, la bendición de cofradías de hombres y actos de las sociedades secretas de mujeres. Por lo tanto, lo *profano* es el ámbito donde la vida simplemente acaece, mientras que lo *sagrado* es la fuente inagotable de la que brota la vida, la mantiene y la renueva.

El sacrificio, la ofrenda, el ascetismo, la consagración de las primicias son otros de los actos vinculados a lo *sagrado*. Cuando se desea tener buen éxito en una tarea, prevenir alguna desgracia o eludir el castigo de una infracción, si se quiere prosperidad o evitar la ruina, el solicitante se anticipa con un sacrificio, una consagración o una renuncia, pues al renunciar a una parte es posible adquirir todo.

[16] Véase Émil Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Así, por ejemplo, antes de que la cosecha alcance su madurez y esté lista para ser consumida, es necesario reservar a los dioses los primeros y más hermosos frutos, los cuales absorberán la temible fuerza que su novedad oculta en el precario orden del mundo. Otro tanto sucedía con los hebreos, quienes no recogían para ellos mismos los frutos de los árboles que habían plantado, sino hasta el quinto año; pues consideraban impura la cosecha de los tres primeros años y, por lo tanto, consagraban a Dios los frutos del cuarto año.[17] Además, el primogénito de los animales domésticos también debía sacrificarse e incluso los de los hombres: Abraham consagró su primer hijo al culto de la divinidad. Así, la consagración expiaba el trastorno producido por su nacimiento, lo cual aseguraba a los hermanos una existencia libre, que les permitiera pertenecer, sin reserva, a sus padres.

c) Lo sagrado *como transgresión,* fiesta*, exceso y caos*

Otro de los aspectos en los que la sociología de lo sagrado de Roger Caillois hace especial énfasis, con relación a las culturas antiguas, es la oposición entre la vida normal, ocupada en los trabajos cotidianos y regida por un sistema de precauciones, donde la máxima es el mantenimiento del orden del mundo, y la *fiesta*, que en las civilizaciones primitivas puede durar un día, varias semanas e incluso meses. La danza, el canto, la agitación, el exceso y la explosión se oponen a la gris continuidad de todos los días. La *fiesta* es la época de la alegría, pero también de la angustia. "En realidad, con frecuencia se considera a la fiesta como el reino mismo de lo sagrado"; en otras palabras: "El día de fiesta… es ante todo un día consagrado a lo divino, en que se prohíbe el trabajo, y que está dedicado al regocijo y la alabanza de Dios".[18]

Mientras en la vida ordinaria lo *sagrado* se manifiesta casi exclusivamente por medio de prohibiciones a través de lo reservado, lo separado o lo protegido, el periodo sagrado de la vida social es aquel en el

[17] R. Caillois, *op. cit*., p. 25.
[18] *Ibid*., p. 112.

que las reglas se suspenden y se otorga licencia al exceso necesario para el éxito de una celebración. Frente al tiempo que extenúa, hace envejecer y conduce a la muerte, la explosión y el desenfreno son el remedio al desgaste. De lo que se trata es de expulsar el mal, es decir, a la debilidad y al agotamiento; y ceder el espacio a un mundo virgen que la *fiesta* está destinada a suscitar.

Así, la *fiesta* asume la función de regenerar al mundo para asegurar así el renacimiento de la naturaleza. De lo que se trata es de sustraer a la sociedad y a la naturaleza de la inevitable vejez que las conduciría a la ruina, si no se toma la precaución de renovarlas. "La fiesta es el caos encontrado y modelado nuevamente", la acción que "vuelve a traer el tiempo de la licencia creadora, el que precede y engendra el orden, la forma y la prohibición".[19]

d) Lo sagrado *y su* sintaxis

A través de los numerosos ejemplos reunidos por el autor, principalmente en su obra *El hombre y lo sagrado*, Roger Caillois intenta esbozar, más que una morfología de lo *sagrado*, su *sintaxis*; es decir, los rasgos que perfilan en ella las llaves de la comprensión, los lineamientos generales que nos permitan despejar y entender algunas *constantes* de la actitud del hombre frente a lo *sagrado*, frente al carácter de las fuerzas ante las que se inclina, de las que se guarda y de las que pretende apropiarse. Sin embargo, queda pendiente en su investigación trazar y analizar las formas que adopta lo *sagrado* en la sociedad contemporánea.

No obstante, a partir de las claves de su propuesta, intentemos contrastar la estática y la dinámica de lo *sagrado* en el mundo arcaico tradicional, con aquello que se considerar *sagrado* con el momento presente.

[19] *Ibid*., p. 127.

III. La redefinición de lo *sagrado* en el mundo moderno

En su libro *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times* (2000), el sociólogo David Lyon, de origen escocés, radicado en Canadá desde hace ya varias décadas, describe con suma perspicacia algunos de los cambios relativos a la concepción de lo *sagrado* en la posmodernidad globalizada y aparentemente secular. La religión, de acuerdo con sus investigaciones, en el sentido de religiosidad organizada, eclesiástica o convencional, resulta inapropiada en el mundo actual, para aquellos identificados como "buscadores de espiritualidad". Con la disminución de la influencia de la iglesia, las sociedades se han vuelto menos religiosas. Pero, si más allá de la religiosidad convencional observamos los efectos de la "religión no regulada" y la seducción de los "evangelistas del consumo", el error resulta flagrante. No hay que menoscabar que la fortuna monetaria del cristianismo, por no decir la del islam o del mismo budismo, dista mucho de ser débil; en gran parte porque los hombres siguen buscando maneras creíbles de expresar su fe en el mundo contemporáneo; es decir, fuera de las iglesias tradicionales y del vaciamiento de sus contenidos doctrinales y dogmáticos. La espiritualidad sigue brotando en muchos sitios bajo formas inesperadas. La vida "religiosa" no se está encogiendo, hundiendo o evaporando, como nos lo había predicado la teoría de la secularización; más bien, constata D. Lyon, parece tomar formas des-reguladas y post-institucionales.[20] Ahora bien, ¿de qué tipo de religiosidad estamos hablamos?

Según D. Lyon, también investigador de la modernidad digital y de la sociedad de la información y la vigilancia, la secularización sirve para referirse a la decadencia del vigor de algunos grupos religiosos de un medio cultural específico, pero no dice nada acerca de las espiritualidades o de las fes que puedan estar aumentando su popularidad o influencia. La teoría de la secularización como transferencia de propiedades al Estado que otrora pertenecían a la Iglesia, o la exclusión recíproca de religión y modernidad expresada en el laicismo jurídico-político, no

[20] D. Lyon, *op. cit.*, p. 41.

parecen impedir que la gente siga creyendo en Dios.[21]Así pues, se puede preguntar: ¿de qué manera se tejen las creencias en las vidas de aquellos para los que la opción religiosa sigue siendo básica, y buscan los caminos de la fe con tal de entenderse con las realidades contemporáneas? ¿Cuáles son los nuevos elementos de la creencia? ¿Cómo afecta la práctica cotidiana? ¿Qué clase de unión y de conexión persiste una vez que se ha dejado de lado la asistencia o pertenencia formal a las instituciones religiosas?

Hemos venido apuntando hasta ahora los rasgos que, para Roger Caillois, definían una aproximación a la *sintaxis* de lo *sagrado*: su ambigüedad, su polaridad, la afirmación de la vida, el considerarse fuente de energía, el presentarse asociado con prohibiciones, tabús, rituales y consagraciones, también con el exceso, el desgaste y la *fiesta*. Lo *sagrado* no toma su verdadera significación sino en la escala de la sociedad, "pero no por eso fascina menos al alma individual, ni vive menos de ella".[22]

Hemos mencionado que lo que las sociedades y el hombre consideran *sagrado* depende de su contexto histórico. Pero, a partir del nacimiento de la ciudad y del Estado, la *fiesta* (tal como la hemos considerado aquí como rejuvenecimiento y remedio al desgaste) representa cada vez menos una oposición al orden universal, y resulta evidente que una sociedad como la moderna, no soporta la solución de continuidad que suponía la *fiesta* en el mundo arcaico. Se puede interrumpir el trabajo individual, pero la paralización completa de los servicios públicos sería una catástrofe. La existencia social, pues, tiende a la uniformidad y a la disciplina cada vez más estricta. "Las múltiples exigencias de la vida profana (moderna) soportan cada vez menos que todos reserven simultáneamente a lo sagrado los mismos instantes".[23] La sobrecarga de racionalidad se contrapone al dispendio excesivo de lo festivo-ritual, como había observado también Georges Bataille.

[21] En Canadá, por ejemplo, más del 80 % de la población afirma creer en Dios, y más del 30 % asocia su creencia con compromisos cristianos con Jesús "como salvador personal". Véase D. Lyon, *op. cit.*, p. 47.

[22] R. Caillois, *op. cit.*, p. 27.

[23] *Ibid.*, p. 151.

Así pues, estamos de acuerdo con D. Lyon, en que lo *sagrado* ha cambiado la regulación de sus modalidades a lo largo de la historia moderna: primero, se fraccionó y convirtió en asunto de un grupo especializado (eclesiástico-sacerdotal); más tarde, fue asunto privado de un individuo aislado y de ritos celebrados en soledad. En nuestros días no sólo el "lugar social" de Dios tiende a perderse, sino que, además, dada la velocidad de la vida moderna y sus exigencias de rendimiento, lo espiritual y lo temporal corren disociados.[24]

Ya desde el siglo XVIII pueden observarse los trazos de esta tendencia a privatizar. Las fronteras religiosas en Europa dejan de coincidir con las nacionales, la iglesia con la ciudad. La religión sigue adherida al hombre, pero ya no a la colectividad, y aunque siguió siendo universalista, se volvió sobre todo personalista. La crisis institucional de la religión, nítida a fines del siglo XIX, afectó la articulación teológica de las preguntas más radicales del ser humano (¿quién soy?, ¿cuál es mi destino?, ¿porqué existe el mal?), las cuales pasaron a ser "irrelevantes" para la vida cotidiana moderna. En estas condiciones, tal y como anota Roger Caillois a propósito de lo *sagrado* ya en pleno siglo XX, "se emplea con razón la palabra sagrado fuera del terreno propiamente religioso para designar aquello a lo que cada uno consagra lo mejor de su ser, lo que cada uno considera como valor supremo, lo que venera y a lo que sacrificaría incluso su existencia".[25]

Ésa es la característica fundamental que permite establecer la división entre lo *sagrado* y lo profano moderno, a partir de ahora lo *sagrado* se relativiza al margen de la comunidad. Para el apasionado, lo *sagrado* será la mujer a la que ama; para el joven, quizá el último *Arcade*; para el ecologista, la naturaleza; para el vecino, su perro o su auto.

La actitud ante lo que se considera sagrado no se distingue del creyente frente a su fe, por el contrario, supone la misma abnegación y el mismo compromiso incondicional de la persona. Lo *sagrado* se presenta bajo nuevas formas, completamente distintas a la de los tiempos antiguos, en los que no se diferenciaba de una forma de vida en común:

[24] Véase, Ll. Duch, *op. cit.*, p. 35.

[25] R. Caillois, *op. cit.*, p. 152.

la cultura, el lenguaje, el juego, el arte, la ética y el ritual, sin cuyo cumplimiento estricto peligraba el universo en su conjunto. Pues la religión es una dimensión humana y no un estado que se pueda superar.

En la actualidad, por el contrario, todo sucede como si lo que bastara para considerar a algo "sagrado" fuera elevarlo a un fin supremo y consagrarle por ello mismo todo el tiempo, fuerzas y ambición personal. Así, lo *sagrado* deja de estar vinculado a una concepción religiosa del universo, o a un cuerpo religioso donde sea posible poner en juego la relación del ser humano con lo invisible, para pasar a depender del carácter subjetivo; es decir, del interés personal de cada uno.

Intentemos sintetizar. En el mundo antiguo, la sociedad y la naturaleza descansaban sobre la conservación de un orden universal al que trataba de protegerse y preservarse a través de múltiples formas, rituales y prohibiciones. No sólo para asegurar la integridad de las instituciones sociales (Durkheim), sino la regularidad misma de los fenómenos naturales y el ritmo cósmico. Todo lo que garantizaba la salud, la estabilidad y la permanencia se consideraba sagrado. Por el contrario, todo lo que la comprometía y la alteraba, se consideraba un desajuste y un riesgo de catástrofe. Todas las clases de ritos tendían a expiar el sacrilegio y la perturbación. Desde la perspectiva del pensamiento religioso antiguo, dirá también Caillois, a "lo sagrado de cohesión" se oponía "lo sagrado de disolución". El primero sostiene el universo profano, cotidiano o regular; el segundo, lo amenaza y lo sacude, pero por ello mismo "lo renueva y lo salva de una lenta agonía".

"No hay que vivir, si no se quiere morir, ni devenir si no se quiere dejar de ser". O lo que es lo mismo, la vida del hombre está asociada a la muerte, así como la muerte con la renovación, que deriva también en desgaste. La polaridad de lo *sagrado* atraviesa el universo, lo describe y lo *estructura* como un conjunto de energías, tanto de resistencia como de trasgresión. Desde lo sagrado, "Todo se funda en la afirmación del ser";[26] desde lo profano, existe siempre el riesgo de su dimisión.

Por un lado, las prohibiciones protegen el orden del mundo y "aconsejan una actitud de humildad, un saludable sentimiento de dependen-

[26] *Ibid*., p. 156.

cia"; por otro, el reconocimiento del obstáculo crea la energía capaz de derribarlo. De la sumisión nace la posibilidad de la arrogancia y de la rebeldía; de mismo modo que de la estabilidad, el movimiento; de la conservación de la riqueza, la fuerza de su propia destrucción, etcétera. Esta exclusión y al mismo tiempo la interdependencia de sus extremos, es la condición sobre la que descansa la dimensión *religiosa* o *simbólica* del hombre; o en palabras de Gilbert Durand: "En vano se intentaría reducir su oposición (sagrado/profano) a cualquier otra", misma que "se ofrece como un verdadero *dato inmediato de la conciencia*".[27]

En las mitologías del mundo, estos elementos antitéticos de *lo sagrado* aparecen representados bajo múltiples figuras, según la cultura de que se trate. En Mesoamérica, uno de los rasgos principales del pensamiento religioso, tal y como se ha encargado de insistir el maestro A. López Austin, es la dualidad.

Hembra/Macho
Frío/Calor
Abajo/Arriba
Jaguar/Águila
9 / 13
Inframundo/Cielo
Humedad/Sequedad
Oscuridad/Luz
Debilidad/Fuerza
Noche/ Día
Agua /Hoguera
Muerte/Vida
Pedernal/Flor
Viento/Fuego
Fetidez/Perfume

[27] *Ibid*., p. 12.

Entre los *canacos*, los tótems son los reguladores de la vida, pertenecen al linaje materno, resguardan de los impulsos temerarios y de las empresas arriesgadas; mientras que los dioses, héroes o antepasados "son cosas de los hombres", suscitan la confianza de los que no soportan la tiranía del linaje materno y justifican o patrocinan la ambición.

También en la mitología griega, la idea de *moira* alude a una ley de distribución impersonal, ciega e imparcial, al elemento pasivo de lo sagrado; mientras que el elemento activo está representado por los dioses que pueden "corregir" el destino y "falsear la fatalidad". Así, en la *Ilíada*, Zeus puede cambiar el destino de su hijo Sarpedón, cuya muerte se aproxima, a pesar de hacer prevalecer su capricho sobre la legalidad cósmica, lo cual sería un ejemplo de desorden y de rebeldía. Frente a la uniformidad del ordenamiento universal, los dioses aparecen como principios de individuación, pues tienen distintas personalidades, las cuales, de algún modo, deben recrearse: los jóvenes se reconocen en Apolo, las doncellas en Artemisa y las esposas en Hera.[28]

Ahora bien, no hay bien ni mal absolutamente separados, como lo entiende y diferencia más tarde el dogma católico. En el pensamiento religioso griego, el orden del mundo supone un conjunto de prohibiciones que los dioses y los héroes estimulan a franquear. Una figura frena la acción, la otra provoca la proeza. Una supone a la otra y en la sociedad griega de la Edad de Bronce reinan aún, quizá, alternativamente. A una fase inerte de tiempo laborable, sigue una fase de vitalidad excesiva, orgía y fiesta, comunión exaltada "que da la sensación de rejuvenecimiento" y de refundición del individuo con la sociedad, y de esta con el universo. Pues, para decirlo otra vez con Caillois, el *sentimiento* precede al hecho y lo engendra.

El mundo se renueva, y el hombre religioso es el responsable del mantenimiento de su equilibrio: de la salud física y espiritual de los individuos y de la colectividad, de la solidaridad con el universo, del respeto a las tradiciones y al conjunto de transmisiones que deben asegurarse para guardar el equilibro entre el cosmos y la sociedad, el sacrificio y el culto.

[28] Véase R. Caillois, *op. cit.*, p. 150.

En nuestros días, lo *sagrado* y lo profano ya no aparecen ligados a una concepción sobre el orden del mundo; esto es, al ritmo de su envejecimiento ni al de su renovación. Ahora, los diversos movimientos religiosos en las sociedades altamente industrializadas, en especial Estados Unidos y Canadá, de los que David Lyon nos habla, ciertamente expresan una búsqueda de Dios, pero sin alterar el *modus vivendi* de la modernidad en la que surgen, ni dejarse seducir por el mercado y la tecnología. Es este el rasgo fundamental que, a nuestro modo de ver, diferencia la concepción de lo *sagrado* en las sociedades tradicionales, de lo *sagrado* en la modernidad. Mientras en las primeras, lo *sagrado* planteaba una irrupción absoluta en el funcionamiento de las instituciones y una puesta en entredicho del orden universal, una sociedad más compleja como la moderna no soporta ya una alteración tal en el funcionamiento de sus engranajes.

Nada puede fundamentalmente poner en entredicho la transformación-estable de la vida social, la afirmación de la "emancipación" (aunque formal y, en buena parte, ilusoria) del individuo y del progreso basado en el ideal científico; es decir, en una actitud enemiga del misterio y que exige una desconfianza sistemática frente al objeto de conocimiento, reducido a materia de experimentación profana, excepto, como también anota Caillois, el mismo "encarnizado afán de conocer",[29] de querer hallar siempre una respuesta técnica a cualquier problema humano.

De manera que, pese al predominio de un sistema logocéntrico, androcéntrico y etnocentrista, basado en la tecnología y la explicación racional de los fenómenos, lo *sagrado* subsiste —sigue persistiendo— en el valor que el hombre moderno se impone como "razón de vida", si bien sin tener que *responsabilizarse*, como antaño, por el mantenimiento de ninguna armonía vital en común, respecto de la cual, por lo demás, ha perdido todo referente en relación a cómo hacerlo.

Así pues, bajo figuras distintas, en la medida en la que la "liberación" del hombre a través de la ciencia sigue siendo incompleta, lo *sagrado* persiste a pesar de carecer de la fuerza que en el mundo antiguo hacía de su *vivencia* el principio esencial y la fuente eficaz de toda realidad ontológica.

[29] *Ibid.*, p. 154.

IV. Religión y posmodernidad

Antes de terminar estas líneas, quisiéramos hacer referencia a dos de las conclusiones a las que llega D. Lyon respecto a las transformaciones de la religiosidad en la posmodernidad. La primera: el mundo contemporáneo está atravesado no sólo por el "desencantamiento" (Weber), sino por el "reencantamiento" que difunden los nuevos movimientos religiosos; de modo que la secularización no ha sido un proceso sistemáticoni progresivo, y sus consecuencias tampoco completamente negativas. La segunda: las nuevas expresiones de entusiasmo religioso y sentimiento de hermandad pueden llegar a poner en entredicho a la modernidad.

Además, D. Lyon constata, no sin un cierto optimismo y dejo de esperanza frente a la decadencia y crisis de la iglesia, en particular la anglosajona, el surgimiento de nuevos tipos de conexión religiosa, más en el interior de afiliaciones y redes sueltas, que en escenarios específicos:

> […] el evangelismo, más allá de las estructuras congregacionales locales formales, también existe en organizaciones paraeclesiales, como las que tienen que ver con las actividades de campos estudiantiles (Inter-Varsity Christian Fellowship), instituciones educativas de nivel secundario y terciario (como la Trinity Western University en Columbia Británica o la St Paul's University en Ottawa), los medios de comunicación de masas (como los Crossroad TV Studios) o los programas globales de ayuda (como World Vision Canada).[30]

Incluso, agrega:

> […] hay formas tradicionales de religiosidad realmente florecientes, sobre todo en las corrientes más ricas, en simbolismo, en la Iglesia Ortodoxa, la Católica y la Anglicana. A veces se mezclan con ideales propios de la New Age como en St. James's Church, Piccadilly en Londres. Incluso la Pascua reducida ahora a un mero rito de primavera, se hace cada vez menos distinta a la celebración mundial del Día de la Tierra.

[30] D. Lyon, *op. cit.*, p. 81.

> Pero también en otros contextos, lo icónico y lo comunal se buscan en escenarios no tradicionales, por ejemplo en las reuniones que las iglesias celebran en bares, en particular en Londres. La gran corriente de renacimiento cultural de la música y el arte celtas se combinan también con otras interrogantes espirituales.[31]

Por si fuera poco, observa D. Lyon, la "iglesia electrónica" hace que el centro de la comunicación se desplace de los bancos de la iglesia a los sillones del salón hogareño. Ya no sorprende que la tele-evangelización sea conducida por grandes personalidades opor estrellas estilo *Hollywood*. Según D. Lyon, la iglesia electrónica tiende a promover formas específicas de religiosidad y capacita a los creyentes para participar en actos de culto y devoción religiosa, sin tener que verse obligados a restricciones regulares o a respetar coacciones específicas.[32] Se trata, entonces, de la emergencia de un tipo de religión *light* que desplaza cualquier compromiso permanente, cumplimiento de mandamientos o de ascesis.[33]

Aunque Lyon insiste en observar a estos nuevos signos de transformación social de las religiones como movimientos capaces de cuestionar al capitalismo —por los datos que él mismo nos refiere: el pago por el uso de las estructuras mediáticas y los costos de la comercialización de sus ideas—, las cosas no parecen dar signos de una orientación precisamente cuestionadora de los límites de la posmodernidad, sino a los rendimientos del costo mercantil; es decir, una tendencia hacia el fundamentalismo y la intolerancia. Por ejemplo, las movilizaciones masivas de los llamados Guardianes de la Promesa: hombres que rechaza el aborto y los derechos de los homosexuales, de mayoría blanca

[31] *Ibid*., p. 82.

[32] En México, podríamos aludir a la celebración del equinoccio en Teotihuacan, Xochicalco u otros sitios arqueológicos, así como a los múltiples híbridos de paganismo de empaque "prehispánico" y cristianismo, en los movimientos llamados de la "nueva mexicanidad. Véase Yólotl González, *Danza tu palabra: la danza de los concheros*.

[33] D. Lyon refiere la investigación de N. Ammermann, donde se refiere, por ejemplo, al caso de la familia Pender perteneciente por credo a la Iglesia Metodista Unida, pero que asistía a las sesiones de la "Grief Relief", una iglesia baptista y cuyos hijos asistían a una tercera iglesia para su formación escolar. Véase D. Lyon, *op. cit*., p. 85.

y a favor de la responsabilidad de la familia y de la reconciliación racial;[34] o, en México, la reciente oposición de la iglesia a la legalización del matrimonio homosexual y el aborto, promovida por los jerarcas más corruptos del clero.

Según Lyon, son dos los desafíos de los movimientos religiosos. Por un lado, llevar hasta sus últimas consecuencias el cuestionamiento del consumismo, como necesidad vinculada con lo espiritual; y, por otro, alterar la mercantilización del tiempo a través de pautas alternativas. Siguiendo a Castells, constata que: "Allí donde el tiempo comprimido produce el mundo instantáneo, y allí donde el tiempo discontinuo (como en el ciberespacio) elimina las antiguas secuencias, surge la necesidad interior de salvar el abismo entre la fugacidad y la eternidad".[35]

Por su parte, el ecologismo tendrá que plantear a largo plazo una nueva relación entre los seres humanos y la naturaleza; por ejemplo, basado en los ritmos naturales, "por lo tanto, una resistencia al control cada vez más enajenado del tiempo. La solidaridad 'intergeneracional' que deriva de este enfoque… carga el acento en la unidad de la especie humana, por eso mismo, en su continuidad".[36]

De esta manera, a decir de Lyon, el propio motivo cristiano del "cuidado de la Creación" coincide sin contradicciones con el movimiento ecologista a partir de dos perspectivas, tanto en el destino común de los seres humanos corporales y el respeto a la naturaleza, como en la "oportunidad de cooperar estratégicamente desde diferentes religiones y espiritualidades religiosas" hasta "atravesar los límites de las diferencias religiosas para presentar un frente contra la futilidad del deseo insaciable y la destructividad medio ambiental del consumismo en constante movimiento". Dice Lyon: "Si este desafío no viene de quienes tienen renovados compromisos religiosos, es difícil imaginar dónde podría originarse. Cuanto más radical sea el movimiento ecologista, tanto más probable será la evidencia de las raíces religiosas de su visión".[37]

[34] Véase D. Lyon, *op cit*., p. 66. Asimismo, recuérdese el caso del suicidio masivo en marzo de 1977 de los devotos de la Puerta del Cielo en una mansión de California.

[35] *Ibid*., p. 216.

[36] *Idem*.

[37] *Ibid*., p. 216.

Conclusión

La supresión de la pregunta religiosa, como hemos tratado de exponer, resulta antropológicamente imposible.[38] Según D. Lyon, autor también de *The Electronic Eye: The Rise of Surveillance Society* (1994), desde mediados de los noventa, la modernidad viene siendo objeto de un cuestionamiento radical. A partir de entonces, constatamos una serie de cambios de las interactuantes religiosas en el seno de las distintas modernidades (llámense *ilustradas*, o *americanizadas*).

Por nuestra parte, creemos que el análisis de D. Lyon, en cuanto a la crisis de las religiones institucionales y su recuento de las nuevas formas de expresión "religiosa" —paralelamente a cierto cuestionamiento de la modernidad y su defensa ecológica del medio ambiente—, son decisivos. El problema es si verdaderamente estas nuevas expresiones de religiosidad *ligth*, en la época de la globalización, podrán escapar a las clasificaciones absolutas, así como a los reduccionismos del misterio (Dios y el ser humano), sin renunciar a las objetivaciones y demandas derivadas de la férrea ley del mercado religioso en el que actúan.

El análisis de Lyon, con todo y su ajuste de cuentas con la sociología "clásica" de la religión, es pertinente. Nos parece, sin embargo, que es necesario pensar hasta qué punto la religiosidad *light* podrá responder a los desafíos de la modernidad y dar orientación a las preguntas que, por lo demás, han aquejando siempre a la existencia humana respecto de su relación con la trascendencia y lo invisible.

Quizás, antes de presentar de manera optimista el "sentimiento de solidaridad" de las nuevas congregaciones religiosas, con las que Lyon no deja de entusiasmarse, no está de más volver a preguntarse con qué *recursos* o *mediaciones* culturales (tradiciones) se cuenta para poder plantear y dar respuesta a las "preguntas fundacionales" de la existencia (protología y escatología); es decir, aquellas que siempre han aquejado al ser humano (Jonás) y que tienen que ver con el sentido de la existencia humana en el ámbito de la sobrecomplejidad del mundo (Luhmann),

[38] Pues, el ser humano, jamás podrá dejar de ser un posible *homo religiosus*. Véase, Ll. Duch, *La pregunta religiosa avui*.

cotidianamente experimentada como desorientación y desconcierto. Por lo tanto, sería pertinente imaginar nuevas formas de comunicación con lo *sagrado*. Tener en cuenta, por ejemplo, las investigaciones del comportamiento del *homo religiosus* referidas por Roger Caillois, y su supervivencia marginal hasta nuestros días, menos occidentalizadas, más coimplicantes, y que ponen a prueba nuestras deficientes gramáticas de acercamiento a lo inefable.

Bibliografía

BAUMAN, Zygmunt, *Intimidations of Postmodernity*. Londres / Nueva York, Routledge, 1992.

CAILLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado*. 2a. reimpr. México, FCE, 1996.

DUCH, Lluís, *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona, Paidós, 1997.

DUCH, Lluís, *La pregunta religiosa avui*. Tarragona, 1995.

DURKHEIM, Émil, *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Ediciones Coyoacán, 1995.

GARZA, Mercedes de la, *Rostros de lo agrado en el mundo maya*. México, Paidós / UNAM, 1998.

GONZÁLEZ, Yólotl, *Danza tu palabra: la danza de los concheros*. México, Plaza y Valdés, 2005.

LANDA, Diego de, fray, *Relación de las cosas de Yucatán*. México, Conaculta, 1994.

LYON, David, *Jesús en Diseylandia. La religión en la posmodernidad*. Madrid, Cátedra, 2000.

OTTO, Rudolph, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. 2a. reimpr. Madrid, Alianza, 1991.

TRÍAS, Eugenio, *Diccionario del espíritu*. Barcelona, Planeta, 1996.

Índice

Religiosidad y cultura. El fenómeno religioso y la concepción del mundo fue realizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de producir en octubre de 2019. Tiene formato de publicación electrónica y corresponde a la colección JORNADAS con salida a impresión por demanda. Se utilizó en la composición, elaborada por F1 Servicios Editoriales, la fuente tipográfica Times en 11:13, 10:12 y 9:11 puntos. La totalidad del contenido de la presente publicación es responsabilidad del autor y, en su caso, corresponsabilidad de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma. Diseñó la cubierta Alejandra Torales. Cuidaron la edición Julieta Lizaola y Raúl Gutiérrez Moreno.

La filosofía ha reflexionado sobre los fenómenos fundamentales de la existencia humana para pensarse a sí misma. Ha meditado sobre los conceptos de la ciencia, la política y el arte, construyendo con ello estructuras teóricas que le permiten pensar el fundamento de los fenómenos del acontecer de la vida humana. Bajo este principio, la filosofía ha observado a la religión desde la perspectiva ontológica, razón por la cual los grandes sistemas de pensamiento filosófico han mantenido reflexiones sobre la religiosidad para estructurar sus ontologías, desde Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche, hasta María Zambrano…

Religiosidad y cultura. El fenómeno religioso y la concepción del mundo, coordinado por la doctora Julieta Lizaola, tiene por objeto mostrar lo anterior a través de reflexiones puntuales realizadas sobre diversas manifestaciones de la religiosidad, tanto en un sentido general como desde una ontología específica, y sus fenómenos insertos en horizontes y visiones del mundo particulares, puntualizando y esclareciendo la estructura de los conceptos filosóficos que entran en juego y sus bases teórico-ontológicas.





9 786073 004442